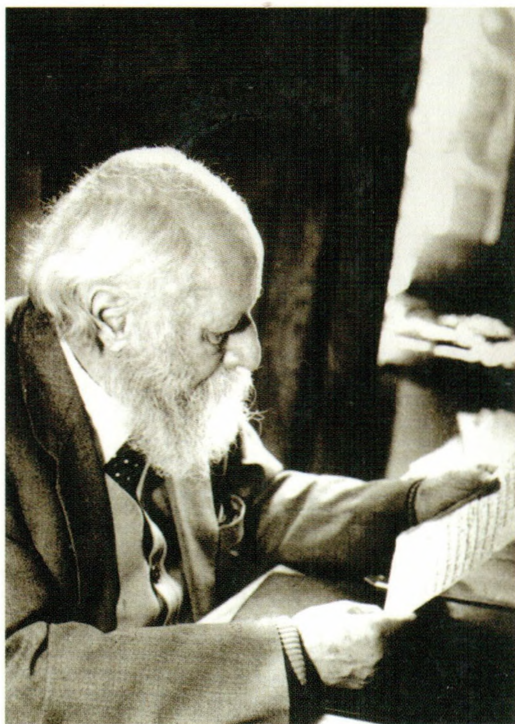
Martin Buber

DIALOGO PRINCIPAS II

Dialogas
Klausimas pavieniui
Tarpžmogiškumo pradai



Katalikų pasaulis

ALK

DIALOGO PRINCIPAS II

Dialogas
Klausimas pavieniui
Tarpžmogiškumo pradai

UDK 11
Bu-07

Versta iš: *Martin Buber*
DAS DIALOGISCHE PRINZIP
Verlag Lambert Schneider,
Heidelberg 1962

Knygos leidimą parėmė
Atviros Lietuvos fondas

ISBN 9986-04-157-0 (2 dalis)
ISBN 9986-04-087-6 (2 dalys)

TURINYS

DIALOGAS IR TEKSTAS

Tomas Sodeika

DIALOGAS

PIRMAS SKYRIUS: APRAŠYMAS

ANTRAS SKYRIUS: APRIBOJIMAS

TREČIAS SKYRIUS: PATVIRTINIMAS

KLAUSIMAS PAVIENIUI

TARPŽMOGIŠKUMO PRADAI

DIALOGAS IR TEKSTAS

Tomas Sodeika

Tikriausiai neįmanoma nesižavėti vieno žymiausių šiuolaikinių „socialinių filosofų“ Michaelio Walzerio apsimestiniu naivumu arba naiviu apsimetinėjimu, kai savo esė „Martinas Buberis ieško Siono“ jis pradeda tokiais žodžiais: „Neturiu su Martinu Buberiu Aš-Tu santykio. Jo filosofinė teologija arba religinė filosofija man visada atrodė miglota ir pretenzinga. Dialoginis gyvenimas yra pernelyg reikšmingai svarus, kad tiktų paprastiems mirtingiesiems, – intymiems iš prigimties angelams jis gal ir prieinamas. Bet galbūt Buberio dialogiką reikia traktuoti kaip ankstyvesnę apraišką to, ką dabartiniai kritiniai teoretikai vadina idealia komunikacija“[1].

Jei pabandysime įsivaizduoti, kaip šį Walzerio esė fragmentą skaito tie, kuriuos jis vadina „paprastais mirtingaisiais“, t.y. laiko „saviškiais“, tai tikriausiai gausime maždaug štai ką: „Nors ponas Walzeris nesupranta Martino Buberio ‘dialogo filosofijos’, bet jis neslepia savojo nesupratimo, o atvirai jį pripažįsta. Tai įrodo, jog ponas Walzeris yra savikritiškas, tad ir įžvalgus, o jei taip, tai ir jo nesupratimas atskleidžia ne tiek jo nesugebėjimą, kiek greičiau tikrąją dalykų padėtį, būtent – tai, jog Buberio rašiniuose tiesiog nėra ką suprasti ir kad vadinamasis ‘dialoginis gyvenimas’ yra tuščios svajonės ir bereikšmis žodžių žaismas. O tai, kad ponas Walzeris kalba ne tiesmukiškai primesdamas savo nuomonę, o subtiliai ironizuodamas, įrodo jo

[1] Walzer M. *Kritikų draugija*. V., 1992. P. 76.

nesuinteresuotumą ir drauge galutinai patvirtina, jog jis sako tiesą, teigdamas, kad Buberio pretenzijos į gilesnės prasmės atskleidimą yra nepagrįstos. Iš tikro Buberio 'dialogo filosofija' yra tik netobula forma to, ką žymiai tobulesniu pavidalu galime rasti kritinės filosofijos atstovų darbuose." Programuodamas būtent tokį skaitymą, Walzeris čia meistriškai pasinaudoja sena, daugybę kartų išbandyta retorine gudrybe, kurią galima būtų pavadinti modifikuota sokratiškąja ironija: neva nuoširdžiai pripažindamas savąjį nekompetentingumą, autorius priverčia skaitytoją patikėti jo aukščiausia kompetencija (priverčia skaitytoją samprotauti maždaug taip: „sunkiausia yra suprasti, jog nesupranti, vadinasi, tas, kas supranta savąjį nesupratimą, supranta daugiausia, ką įmanoma suprasti") ir šitai padaro taip, tarsi skaitytojas pats prieitų išvadą, jog dėl nesupratimo kaltas ne kalbančiojo nesupratingumas, o paties dalyko ne-prasmingumas, t.y. tai, kad tas dalykas yra *beprasmis*.

Tačiau šiuose keliuose Michaelio Walzerio sakiniuose galime pastebėti šį tą daugiau negu vien „socialinio filosofo", bandančio savo pusėn palenkti „paprastus mirtinguosius", retorinį gudravimą. Stebėdami, kaip šie „paprasti mirtingieji" skaito Walzerio tekstą, turime puikią progą pastebėti dar ir tai, *kaip* tekstas apskritai sukuria tai, ką dažniausiai vadiname prasme arba reikšme. Galime pastebėti, kad dalykas, apie kurį kalbama tekste (Walzerio citatoje: Buberio „filosofinė teologija arba religinė filosofija") ir kurį šis kalbėjimas turi „įprasminti" (Walzerio citatoje: paaiškinti, jog Buberio „filosofinėje teologijoje arba religinėje filosofijoje" nėra nieko prasmingo), yra ne kas kita, kaip paties šio teksto generuota „tikrovė": tai, kas sakoma, ir tai, apie ką sakoma, čia pasirodo kaip koreliatyvūs teksto momentai, nepriklausantys nuo jokios kitos instancijos, išskyrus patį tekstą, ir niekur kitur, išskyrus tekstą, nerandami. Kalbant „paprastų mirtingųjų" kalba, galima būtų sakyti, kad tekstas pats *sukuria* „tikrovę", apie kurią jis kalba.

Kaip tik dėl to pacituotą Walzerio esė fragmentą galime traktuoti kaip puikų pavyzdį, kuriuo remdamiesi galime neblogai pasiaiškinti tam tikrą prasmės sampratą. Šios sampratos paplitimo arealas driekiasi nuo Peirce'o bei Morriso semiotikos, Frege'ės semantikos ar Saussure'o lingvistikos iki Levi-Strausso struktūrinės antropologijos, Barthes'o semiologijos, Ricoeur'o hermeneutikos bei Derrida gramatologijos. Nepaisant gana esminių skirtumų, visas šias koncepcijas sieja tai, kad universalia prasmės klausimų kėlimo ir atsakymų į tuos klausimus paieškos sritimi laikomas vienaip ar kitaip suprantamas *tekstas*. Visos šios koncepcijos remiasi prielaida, kad būtent tekstas, ir tik jis, pasako, *kas yra kas*, ir paaiškina, *kodėl yra taip, o ne kitaip*. T. y., jei ir pripažįstama kokia nors anapus-tekstinė tikrovė, tai ji laikoma *anonimiška* ir *kontingentiška*. Arba dar kitaip sakant, prasmingumas ir tekstualumas laikomi sinonimais.

Vargu ar reikia priminti, jog tekstas, apie kurį čia kalbame, nėra poligrafiniais dažais išmargintas popieriaus lapas ar artikuliuotų garsų seka, o greičiau tai, ką žymus tarybinis semiotikas Jurijus Lotmanas pavadino „visuminiu ženklu“[2]. Tai *ženklų sistema* – savita sritis, kurios elemento – ženklo – ontologinė charakteristika galėtų būti nusakyta taip: ženklas yra tai, kas „egzistuoja“ ne pats savaime, o nuorodos į ką nors kita negu jis pats būdu. Iš tiesų ženklas *yra* ženklas tik tuo mastu, kuriuo jis nurodo į ką nors kita negu jis pats. Todėl jei bandytume ženklą įsprausti į Aristotelio kategorijų lentelę, tai, matyt, turėtume pripažinti jam ne *substancijos*, o greičiau *santykio* statusą. O konkretindami šio santykio pobūdį, galėtume jį nusakyti kaip tam tikrą dvilypį judesį, kurį modernios loginės semantikos patriarchas Gottlobas Frege apibūdino taip: „Ženklu išreiškiame jo

---

[2] Lotman J. *Die Struktur literarischer Texte*. München, 1972. S. 40.

prasmę (Sinn) ir žymime jo reikšmę (Bedeutung)"[3]. Būtent šis Frege'ės nusakytas dvilypis *išreiškimo/žymėjimo* judesys ir konstituoja ženklą kaip ženklą, t.y. būtent šis judesys yra galutinis bet kokio ženkliškumo pagrindas. Todėl būtų neteisinga manyti, kad Frege'ės čia minimos „prasmė" ir „reikšmė" yra kokios nors „substancinės" duotybės, kurias turėdami, galime jas „išreikšti" ar atitinkamai „žymėti" ženklu. Tai, jog toks požiūris nepagrįstas, galime nesunkiai įsitikinti, kad ir atidžiau įsižiūrėję į pavyzdį, kuriuo Frege iliustruoja skirtumą tarp „prasmės" ir „reikšmės": „Pasakymai 'Vakarė' ir 'Aušrinė' turėtų tą pačią reikšmę, bet skirtingą prasmę".[4] Iš šio pavyzdžio aišku, kad tai, ką Frege vadina „reikšme", Walzerio minimi „paprasti mirtingieji" tikriausiai vadintų tiesiog „daiktu". Juk bent tie iš jų, kurie dar prisimena, ko buvo mokomi per astronomijos pamokas mokykloje, net nesuabejotų, kad pasakymai „Vakarė" ir „Aušrinė" yra ne kas kita, kaip tik pavadinimai vieno ir to paties daikto – dangaus kūno, kurio *tikrasis* vardas yra „Venera". Ir kokiu akivaizdžiu Vakarų astronomijos (o tuo pačiu ir visos Vakarų civilizacijos) pranašumo įrodymu jie tikriausiai laikytų tą faktą, kad net išsilavinę ir tikrai aukštą astronomijos žinių lygį kadaise pasiekę arabai vis dėlto neįstengė sužinoti šio *tikrojo vardo* ir todėl Frege'ės pavyzdyje minimą dangaus kūną vadino pačių sugalvota juokinga barbariška *pravarde* – „Zukhra". Tačiau tiems, kurie nepriklauso Walzerio „paprastų mirtingųjų" kategorijai, šiuo konkrečiu atveju akivaizdu yra kas kita, būtent – kad tik naivus, nekritiškas „okcidentocentrizmas" verčia manyti, jog tai, kas *vadinama* „Venera", iš tiesų *yra* Venera. O imant bendriau, akivaizdu yra tai, kad daikto vardas priklauso ne daiktui pačiam savaime, o greičiau apie tą daiktą bylojančiam

[3] Frege G. *Sinn und Bedeutung.* / Funktion, Begriff, Bedeutung. Hrsg. v. G. Patzig. Göttingen, 1962. S. 46.

[4] Ten pat, p. 42.

tekstui. Juk tai, ką, Frege'ės žodžiais tariant, „žymime" ir „išreiškiame" *vardo* ženklu, tą vardą įgyja ir jį turi tik *tekste*. Dar daugiau, net įvardis „tai", kurį girdime bet kokį įvardijimą motyvuojančiame ir todėl bet kokio įvardijimo atžvilgiu pirminiame klausime „kas tai?" (juk būtent į šį klausimą atsakydami ir „žymime reikšmę" bei „išreiškiame prasmę"), – net šis įvardis jau priklauso tekstui. Tad ar nederėtų žengti dar vieną žingsnį ir traktuoti tekstą kaip grynųjų perskyrų žaismą, kuriame ženklu „žymima" „reikšmė" yra ne vienaip ar kitaip suprantama transtekstinė tikrovė, o paties teksto momentas? Būtent tokį žingsnį ir žengia Jacques Derrida, kai radikalizuodamas jau Saussure'o suformuotą (ir Frege'ės semantikos dvasią visiškai atitinkantį) požiūrį, pagal kurį kalba yra ne kas kita, kaip tik perskyrų žaismas, prieina išvadą, jog „nėra nieko anapus teksto"[5]. Kitoje vietoje – pokalbyje su Julia Kristeva, – tarsi šią išvadą pagrįsdamas, Derrida pastebi: „Perskyrų žaismas iš tiesų suponuoja sintezes ir nuorodas, kurios daro neįmanoma, kad kurią nors akimirką kuriuo nors požiūriu koks nors elementas būtų duotas kaip *esamasis* ir rodytų tik save patį. Nė vienas elementas negali atlikti ženklo funkcijos, jei jis nenurodo į kitą elementą, kuris savo ruožtu taip pat nėra tiesiog duotas kaip esamasis, nesvarbu, ar tai būtų sakytinė ar rašytinė kalba. Iš šios grandininės sąsajos seka, kad kiekvienas 'elementas' – fonema ar grafema – konstituojasi remdamasis jame esančiu kito grandinės elemento ar sistemos pėdsaku. Ši grandininė sąsaja, ši tekstūra yra *tekstas*, kuris randasi tik iš kito teksto transformacijos. Nei sistemoje, nei jos elementuose nėra nieko, kas kada nors ar kur nors būtų tiesiog paprasta esamybė arba nesamybė. Čia yra tik perskyros ir pėdsakų pėdsakai."[6]

Iš tiesų, juk tekstas yra grynųjų perskyrų audinys, kuris pats savaime diferencijuoja beprasmį būties „chaosą" ir paverčia jį

---

[5] Derrida J. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Univ. Press, 1976. P. 158.
[6] Derrida J. *Positions*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981. P. 26.

artikuliuotu, prasmingu būtybių „kosmosu“. Maža to – pati chaoso/kosmoso perskyra neįmanoma be teksto ir priklauso tekstui. Juk tik tekste chaosas įvardijamas kaip *chaosas* ir kartu atskiriamas nuo *kosmoso* plotmės, šiuo dvigubu judesiu vienu kirčiu įsteigiant prasmę kaip beprasmybės priešybę. Juk esminis tokios perskyros bruožas yra tai, kad ir pati pastaroji perskyra išsitenka teksto plotmėje, t.y. tekstas, kaip prasmės vieta, tarsi įtraukia į save ir savo priešybę – anapus-tekstinę beprasmybės plotmę.

Tad galime sakyti, kad šio tipo prasmės sampratos tekstą kaip grynųjų perskyrų audinį (*implicite* ar *explicite*) traktuoja kaip savotišką absoliutą, patį savyje atskiriantį tikrovę ir regimybę, būtinybę ir kontingenciją, prasmę ir beprasmybę. Todėl tekstas yra bet kokio pastebėjimo ar įvardijimo galimybės sąlyga. Matyt, kaip tik todėl jis kaip toks ilgai liko nepastebėtas ir neįvardytas, nors, galima sakyti, lėmė beveik visą Vakarų filosofijos tradiciją.

Platono oloje

Kad yra būtent taip, galime nesunkiai įsitikinti atidžiau įsiskaitę į, galima sakyti, paradigminį šios tradicijos tekstą – Platono *Valstybės* VII knygos pradžioje pateikiamą garsiąją olos alegoriją.

Paprastai, interpretuojant ir komentuojant šią alegoriją, daugiausia kalbama apie šešėlių ir daiktų priešpriešos alegorinę prasmę. Beveik nebesuskaičiuojama gausybė Platono filosofijos žinovų sutartinai kartoja, jog olos alegorija Platonas norėjęs paaiškinti tikrosios būties ir regimybės priešpriešą – tai, kad netikrai, nykstamai, beprasmiškai būčiai, kurią alegorijoje simbolizuoja šešėliai, yra priešinama tikroji, amžina, tobula būtis, simbolizuojama daiktų, kuriuos pamato iš olos kalėjimo išsivadavęs filosofas. Tačiau šitaip interpretuojant išleidžiama iš akių tai, kad olos gyventojams šis pamatinis skirtumas egzistuoja tik kaip *tekstas*, kurį jiems pateikia tas filosofas, kai grįžęs į olą bando

papasakoti savo nelaimės draugams, ką matęs laisvėje. Būtent tekstas yra „vieta“, kurioje tik ir pasirodo pagrindinė perskyra – „šešėliai“ *vs*. „tikri daiktai“. Negana to – ši perskyra ne tik *pasirodo* vien tekste, bet niekur kitur, išskyrus tekstą, ir *neegzistuoja*. Todėl galima sakyti, kad būtent *tekstas* ir yra pamatinės Platono filosofijos perskyros (tikroji idėjų būtis *vs*. juslėmis suvokiamų daiktų regimybė) generatorius. Platono oloje gyvenantis filosofas įprasmina tikrovę *gamindamas tekstą*. Jis tarsi sako olos kaliniams: „Nežiūrėkite į šešėlius – jie nėra tikrovė. Tai, ką matote, tėra *beprasmis* šviesos ir tamsos žaismas. Verčiau pamąstykite apie tai, ką jums papasakosiu, ir suprasite, kas yra tikra ir *prasminga*“. Tiesioginė patirtis (šešėlių žaismas ant olos sienos) paskelbiama beprasme ir siūloma jos alternatyva – filosofinio teksto gaminimas ir atgaminimas.

Jei prisiminsime, kad Platono filosofavimo stilius tapo visos vėlesnės Vakarų filosofijos paradigma, tai neturėtų stebinti ir tai, kad būtent filosofinis *tekstas* nuo Platono laikų tampa svarbiausiu (o daugelio požiūriu – vieninteliu) filosofinio tikrovės įprasminimo būdu, tikrovės prasmingumo sąlyga.[7] Ir vis dėlto šios sąlygos išskirtinumas nėra neabejotinas.

Prasmės (ne)akivaizdybė

Kaip pastebėjo knygos „Apie prasmę“ autorius Algirdas Julius Greimas, „žmogus gyvena reikšmingame pasaulyje. Prasmės problema jam nekyla, prasmė yra čia, jinai įsiskverbia į jį kaip akivaizdybė, kaip visai natūralus supratimo jausmas.“[8] Bet jei prasmė yra tokia visiška akivaizdybė, tai kaip apskritai ji tampa pastebima? Kaip, nepaisant to, kad esame persmelkti prasmės, vis dėlto galime kelti apie ją klausimą ir ieškoti į jį atsakymo?

---

[7] Plg. Colli G. *La nascita della filosofia*. Milano, 1991. P. 107-116.
[8] Greimas A. J. *Semiotika*. V., 1989. P. 80.

Matyt, prasmės klausimas yra įmanomas tik dėl to, kad tikriausiai kiekvieno žmogaus gyvenime būna momentų, kai ana Greimo pastebėta prasmės „akivaizdybė“ išnyksta ir „natūralus supratimo jausmas“ mus apleidžia. Tik tada ir pastebime, jog esama „kažko“, ką vadiname prasme. Tiksliau tariant, pastebime, jog to „kažko“ mums stinga – kitaip sakant, suprantame, kad „kažko“ nesuprantame. Tas „kažkas“ gali slypėti kokiame nors įvykyje ar teiginyje, galbūt net ne itin mus dominančiame, ar dominančiame tik iš pareigos, tik todėl, kad juo domėtis mus verčia tarnyba, jis gali dominti mus taip, kaip domina tai, kas „įdomu“ – mįslė, galvosūkis, detektyvinio romano intriga, tačiau tai gali būti ir galutinė visuma, visas pasaulis ir mūsų pačių gyvenimas jame. Atitinkamai ir mūsų nesupratimas gali būti išgyvenamas nevienodai *intensyviai* – nuo lengvo nusistebėjimo ar akademiškai metodiško suabejojimo iki tragiško, į savižudybės glėbį bloškiančio totalinės beprasmybės išgyvenimo. Štai kaip šį išgyvenimą aprašo Albert'as Camus: „Primityvus pasaulio priešiškumas žengia mūsų link per tūkstantmečius. Akimirką mes jo nesuprantame, nes amžių amžiais suvokdavom tik jo pavidalus bei kontūrus, kuriuos iš anksto patys jam suteikdavome, o dabar nebeturime jėgų naudotis ta klastote. Pasaulis pro mus prasprūsta, nes vėl tampa savimi. Dekoracijos, kurias užmaskuodavo įprotis, vėl tampa kuo yra. Jos nutolsta nuo mūsų. Būna dienų, kai pamatęs pažįstamą moters, kurią mylėjai prieš daugelį mėnesių ar metų, veidą, išvysti ją tarsi visai svetimą, ir gal net geidi to, kas ūmai padaro tave tokį vienišą. Tačiau tas laikas dar neatėjo. Aišku tik viena: šitas pasaulio tankumas ir svetimumas yra absurdas. Žmonės irgi skleidžia kažką nežmoniška. Tarpais aiškumo valandėlėmis jų mechaniški judesiai, beprasmė pantomima daro kvaila visa, kas juos supa. Už stiklinės pertvaros žmogus kalba telefonu. Mes jo negirdime, tik matome bereikšmę mimiką – kyla klausimas, kodėl jis gyvena. Tas nejaukumas paties žmogaus nežmoniškumo akivaizdoje, ta bai-

si kapituliacija prieš savo pačių atvaizdą, tas ‘šleikštulys’, anot vieno mūsų dienų autoriaus, taip pat yra absurdas. Kaip ir tas svetimas žmogus, kartais išeinantis mus pasitikti veidrodyje, tas toks artimas, tačiau nerimą keliantis brolis, kurį regime savo fotografijose, irgi yra absurdas.“[9]

„Primityvus pasaulio priešiškumas“, apie kurį čia kalba Camus, yra ne tiek grėsmė, kurią žmogaus gerovei, sveikatai ar gyvybei kelia įvairios galios – gamtos gaivalai, žmogaus pikta valia ar antgamtiškas blogis, – kiek greičiau tai, kad pasaulis pasirodo esąs *iracionalus*, t.y. *nebendramatis* su žmogaus protu. Tai reiškia, kad pasaulio vyksme mes pasigendame svarbiausio žmogiškojo proto parametro – būtinybės. Tad galėtume sakyti, kad Camus minimas „primityvus pasaulio priešiškumas“ pirmiausia reiškia tai, kad nerandame galutinio atsakymo į klausimą „kodėl?“, mat visi mūsų atsakymai provokuoja naujus „kodėl?“, kol galiausiai atsiremiame į klausimą, kurį pustrečio šimtmečio anksčiau už Camus suformulavo Leibnizas. 1714 metais parašytame Leibnizo traktate „Protu pagrįsti prigimties ir malonės pradai“ šis klausimas suformuluotas taip: „Kodėl esama šio to, o ne greičiau nieko? Juk niekas yra paprasčiau ir lengviau negu koks nors daiktas“.[10] Tai pamatinis filosofinis klausimas – klausimas apie galutinį būties pagrindą. Ir ką gi daro filosofas, atsidūręs šio klausimo akivaizdoje? Kaip ir galima tikėtis, gamina *tekstą*. Leibnizas: „Jei tarsime, jog daiktai privalo egzistuoti, tai turi būti įmanoma nurodyti pagrindą (*raison*), dėl ko jie turėtų egzistuoti būtent taip, o ne kitaip. Šio Visatos egzistavimo Pakankamo pagrindo (*Raison suffisante*) neįmanoma rasti kontingentiškų daiktų sekoje. [...] Tad Pakankamas pagrindas, kuriam nebereikėtų jokio kito Pagrindo, turėtų būti anapus tokios kontingentiškų daiktų sekos ir turėtų glūdėti substancijoje, kuri

---

[9] Camus A. *Sizifo mitas*. V., 1997. P. 17.

[10] Leibniz G.W. *Principes de la Nature et de la Grace*. Ed. P. U. F., 1954. P. 45.

yra tos sekos priežastis ir kuri yra Būtina būtybė, pati savyje turinti savo egzistavimo Pagrindą. Jei būtų kitaip, tai nebūtų jokio pakankamo pagrindo, kuriuo galėtume tą seką užbaigti. Šis galutinis daiktų pagrindas vadinamas Dievu".[11]

Jei sugretinsime šį Leibnizo fragmentą su aukščiau cituotu Camus fragmetu, sunku bus atsikratyti įspūdžio, kad abu šie tekstai glaudžiai susiję. Pirmiausia krenta į akis tai, kad abiejų tema yra galutinis prasmės pagrindas. Tačiau šis pagrindas abiejuose tekstuose traktuojamas skirtingai: Camus, aprašydamas konkrečias situacijas, stengiasi pažadinti gyvą absurdo patirtį, kaip klausimo apie galutinį prasmės pagrindą motyvą, tuo tarpu Leibnizas *reductio ad absurdum* samprotavimu greičiau bando tą absurdą įveikti. Galėtų atrodyti, kad Camus kelia klausimą, o Leibnizas į jį atsako, tačiau vargu ar Camus priimtų Leibnizo siūlomą „Visatos egzistavimo Pakankamo pagrindo" dedukcinį įrodymą, kaip jam rūpimos problemos sprendimą. Prisiminkime, kaip skamba paties Camus siūloma prasmės pagrindo klausimo formuluotė, kurią jis pateikia knygos „Sizifo mitas" pradžioje: „Yra tik viena tikrai rimta filosofinė problema – savižudybė. Nuspręsti, ar gyvenimas vertas, kad gyventum, ar ne, – reiškia atsakyti į pagrindinį filosofijos klausimą".[12] Sugretinę šią egzistencialistinę patetiką su ramiai akademišku Leibnizo klausimo tonu, nesunkiai pastebėsime, kad teksto plotmėje Leibnizas „sprendžia problemą" ne tiek *atsakydamas* į Camus iškeltą egzistencinį prasmės klausimą, kiek greičiau tą klausimą *neutralizuodamas*. Antai tai, ką Camus vadina „primityviu pasaulio priešiškumu", Leibnizas pavadina „kontingentiškų daiktų seka". Tačiau emociškai intensyvią, metaforišką Camus frazę pakeitus vienareikšmiu moksliniu terminu[13], iš esmės keičiasi rūpesčio, motyvuojančio bet kokį klausimą, pobūdis. Desperatiškas, ant savižudybės ribos

---

[11] Ten pat.

[12] Camus A. *Sizifo mitas.* V., 1997. P. 9.

balansuojantis susirūpinimas dėl gyvenimo vertės pakeičiamas akademiniu domėjimusi „Visatos egzistavimo Pakankamu pagrindu“. Aišku, kad žmogui, kurį absurdo patirtis verčia kelti savižudybės klausimą, – ir kelti ne teoriškai, o praktiškai, – tokiam žmogui Leibnizo samprotavimas ne tik neatsakys į jam rūpimą klausimą „ar verta gyventi?“, bet dargi puikiausiai įsirikiuos į Camus aprašytų absurdo situacijų seką. Ir vis dėlto tai tas pats *rūpestis*, be kurio negali kilti joks, net ir „akademiškiausias“, klausimas, ir negali būti pagamintas joks, net ir banaliausias, tekstas. Tik tiek, kad šis rūpestis negali išsitekti jokiame tekste, negali būti išreikštas ar juo labiau pažadintas jokiomis tekstą konstituojančiomis perskyromis. Tad šiuo požiūriu Leibnizo ir Camus tekstai beveik nesiskiria – juos sieja jų *tekstinė prigimtis*. Iš tiesų, juk ne taip svarbu, ar tekste, traktuojančiame pirmapradį, prasmės pagrindą sudarantį rūpestį, bus kalbama apie „primityvų pasaulio priešiškumą“, ar apie „kontingentiškų daiktų seką“, tas pirmapradis rūpestis nebus išreikštas ir nebus pažadintas. Maža to, jei žmogus, kuris gamina ar atgamina Camus arba Leibnizo suformuluotus klausimus, savojoje anapus-tekstybėje neišgyvena to rūpesčio, jis paprasčiausiai nesugebės šių klausimų suprasti.

Galbūt tai puikiai suvokė Sokratas, kuris, kaip žinia, nėra pagaminęs jokio teksto, galbūt tai suvokė ir Platonas, kurio pagamintų tekstų korpuse galime rasti vietų, kvestionuojančių patį tekstualumą.[14] Galbūt jie (ir daugelis kitų, apie kuriuos mes nieko nežinome kaip tik dėl to, kad jie buvo nuoseklūs ir negamino tekstų) suvokė, kad toks rūpestis yra neatsiejamas nuo konkrečios, kontingentiškos situacijos.

---

[13] Christianas Wolffas, suteikęs Leibnizo filosofijai sisteminį pobūdį, kontingenciją nusako taip: „cuius oppositum nullam contradictionem involvit, sed quod necessarium non est” (Wolffius Ch. *Ontologia*, §294).

[14] Žr. *Phaidr*. 274c-275b; *Epistulae* 341b-e.

Kad ir kaip būtų, tikriausiai galime pripažinti, jog klausimas apie prasmės galimybės sąlygas anksčiau ar vėliau atveda mus į elementarią patirtį, į suvokimą, kad prasminga gali būti tik tai, kas mums, man vienaip ar kitaip *rūpi*, kam esu daugiau ar mažiau angažuotas. Šis rūpestis yra pirminis bet kokio aiškinimo, įtikinėjimo, įrodinėjimo ar kitokios įprasminimo procedūros atžvilgiu.

Bet juk kaip tik nuo šio gyvo rūpesčio mes abstrahuojamės kiekvieną kartą, kai tenka turėti reikalą su tekstu! Kiekvieną kartą, kai imame skaityti ar rašyti, rūpestis, išprovokavęs klausimą, turi būti pamirštas, antraip teksto gaminimas ar atgaminimas tampa beveik neįmanomi.[15]

Filosofija ir abstrahavimasis

Matyt, šitai ir turi omenyje Buberis, filosofiją (o ji, kaip matėme, glaudžiai susijusi su tekstualumu) siedamas pirmiausia su „elementariu abstrahavimo aktu“, kuriuo „žmogus atsiriboja nuo savo konkrečios situacijos“.[16] Anot Buberio, šiuo atsiribojimo aktu žmogus įsikuria srityje, kurioje „sąvokos yra nebe pagalbinės priemonės tikrovei sugriebti, kaip kad konkrečioje

---

[15] Thomo Manno novelės „Tonio Kröger” pagrindinis veikėjas, jaunas literatas, pasakoja: „Prieš kokias penkias minutes netoli jūsų namų susitikau vieną seną savo kolegą, novelistą Adalbertą. ‘Velniai griebtų tą pavasarį!.. – pasakė jis tuo savo agresyviu stilium. – Pavasaris buvo ir visada bus pats bjauriausias metų laikas! Na, sakykite, Kregeri, argi jums ateina į galvą nors viena protinga mintis, argi jūs galite atsidėjęs apgalvoti nors vieną detalę ir numatyti jos poveikį, kai šitaip nepadoriai jaudina kraują, kai jums ramybę drumsčia nei šiokie, nei tokie įspūdžiai, kurie pasirodo banaliausias šlamštas? Aš einu į kavinę. Tai, žinote, neutrali vieta, kurios neveikia metų laikų kaita, taip sakant, nuo visko atitrūkusi ir kilni literatūros sfera, kur tau gimsta tik reikšmingos mintys...’ Ir jis nuėjo į kavinę. Gal ir man reikėjo eiti” (Manas T. *Tonio Kregeris.* / Mirtis Venecijoje. Vertė V. Drazdauskas. V., 1976. P. 65).

[16] Buber M. *Werke,* Bd.I: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg, 1962. S. 531.

situacijoje, o yra nuo sąlyginumo išlaisvinta būtis, kaip mąstymo objektas".[17] Tikriausiai nesunku pastebėti, kad ta sritis yra ne kas kita, kaip tik filosofinis *tekstas*. Gal kiek sunkiau pastebėti tai, kad „atsiribodamas nuo savo konkrečios situacijos" žmogus iš tiesų atlieka dvigubą judesį – jis pakeičia ne tik dalyko, kurį stengiasi suprasti, pobūdį, ne tik paverčia tą dalyką teksto „reikšme", bet keičia ir patį save. Jis liaujasi būti konkrečiu, čia ir dabar egzistuojančiu Aš ir tampa filosofine abstrakcija – tuo, ką Kierkegaardas savo laiku pavadino „abstrakčiu mąstytoju"[18]. Būtent tokią mąstytojo abstrakciją aptinka Buberis, kai, analizuodamas garsųjį Descartes'o „Metafizinių apmąstymų" fragmentą, kuriame aprašomas Naujųjų laikų racionalizmo tėvo kelias

---

[17] Ten pat.

[18] „Realaus žmogaus, sudaryto iš begalybės ir baigtinybės, tikrovė yra būtent tai, kad begalybę ir baigtinybę jis savyje susieja begaliniu suinteresuotumu egzistuoti. Tuo tarpu abstraktus mąstytojas yra dvilypis: jis yra ir grynojoje abstrakcijos plotmėje gyvenanti fantastinė būtybė, ir dažniausiai apgailėtinas profesoriaus pavidalas, kurį ana abstrakti būtybė nustūmė į šalį, kaip kad į šalį atidedame lazdą. Jei pastebėsime tokio mąstytojo gyvenimą (jo raštai tikriausiai yra aukščiausios kokybės), tai tarpais mus nukrės šiurpulys, kai pagalvosime, ką gi reiškia būti žmogumi. Ir kai perskaitysime jo raštuose 'Mąstymas ir būtis yra tas pat', tai jo paties būties atžvilgiu turėsime pripažinti: būtis, kuri sutampa su mąstymu, nėra žmogaus būtis. Nors mezgėja mezga nuostabius nėrinius, yra nepaprastai liūdna galvoti apie varganą jos personą; tokia pati apgailėtinai juokinga yra ir povyza mąstytojo, kuris, nepaisant jo mąstymo bravūros, kaip asmuo egzistuoja menko vargetos pavidalu. Nors jis, žinoma, yra vedęs, tačiau įsimylėjimo galios niekados nepatyrė. Tad jo vedybos yra taip pat beasmenės, kaip ir jo mąstymas, jo asmeninis gyvenimas plaukia be patoso ir be kovos aistros, jis visas išsitenka filisteriškame rūpestyje, koks universitetas pasiūlo geresnes pajamas. [...] abstraktus mąstytojas padeda man siekti nemirtingumo tuo, kad jis padaro mane nemirtingą, sunaikindamas mane kaip pavienį egzistuojantį individą; jis padeda man panašiai, kaip vienas Holbergo personažas – daktaras, kuris įveikdavo ligonio karščiavimą tuo, kad savo vaistais atimdavo iš paciento gyvybę" (Kierkegaard S. *Afslutende uvidenskabelig Efterskrift.* Andet Halvbind / Samlede Vaerker. Bd. 10. Copenhagen, 1994. S. 10).

per metodinę abejonę absoliučiai neabejotino *ego cogito* link, bando išsiaiškinti, *kaip* ta abstrakcija susiformuoja:

„Kai girdime jo (Descartes'o – T. S.) samprotavimus pirmuoju asmeniu, ima atrodyti, kad skamba tiesioginės asmeninės patirties balsas. Tačiau taip nėra. Dekartiškojo *ego cogito* tariamas „Aš" nėra gyvas kūno ir sielos asmuo, kurio kūniškumas neimamas domėn tik dabar, kaip tai, kuo galima suabejoti, o yra sąmonės subjektas, sąmonės, kuri laikoma vienintele tikrai mūsų prigimčiai savita funkcija. Tuo tarpu išgyvenamojoje konkretybėje, kurioje sąmonė, tiesa, griežia pirmuoju smuiku, tačiau nediriguoja, *šitokio* ego visiškai nėra. Iš tikro *ego cogito* Descartes'ui reiškia ne vien 'turiu sąmonę', o 'esu tas, kas turi sąmonę', t.y. yra trigubos abstrahuojančios refleksijos produktas. Pirmiausiai refleksija, asmens 'atgręžimas' (*Zurückbiegung*) į save patį, išsiima iš to, kas patiriama konkrečioje situacijoje, 'sąmonę' (*cogitatio*), kuri ten kaip tokia negalėjo būti patiriama; tada ji konstatuoja, kad sąmonei priklauso subjektas, ir pažymi jį žodžiu 'Aš'; ir galiausiai ji sutapatina patį asmenį, šį gyvą sielos ir kūno asmenį, su anuo 'Aš', t.y. su abstrakčiu, abstrakcijos pagamintu sąmonės subjektu. Iš konkrečios situacijos 'kas', kuris aprėpia suvokimą ir tai, kas suvokiama, vaizdavimąsi ir vaizdinį, mąstymą ir mąstomąjį dalyką, pirmapradiškai randasi 'Aš mąstau ką', ir tai reiškia: subjektas mąsto šį objektą, o po to iš esmės nepakeičiamas 'kas' (arba 'kai kas', 'šitas') atmetamas. Dabar mes jau turime asmens teiginį apie save patį, vadinasi, aš (jau nebe subjektas, o gyvas asmuo, kuris kreipiasi į mus) disponuoju realiu egzistavimu, nes tas egzistavimas turi glūdėti *ego*. Taigi Descartes stengiasi abstrakcijos būdu gauti pradinės situacijos konkretybę kaip pažinimą, tačiau jo pastangos bergždžios. Tokiame samprotavime gyvojo asmens Aš niekados negali būti patirtas kaip egzistuojantis".[19]

Kaip matome, analizuodamas Descartes'o minčių seką, Buberis demaskuoja subjekto konkretumo regimybę, kuri kyla iš

to, kad „Metafizinių apmąstymų“ tekstas parašytas pirmuoju asmeniu. Ir tai, kad subjekto konkretumas tėra *regimybė*, nėra kokia nors Descartes'o klaida, kurią galima būtų bandyti ištaisyti. Iš tikro Buberio aptikta *ego* abstrakcija yra ne kas kita, kaip būtina bet kokios minties *tekstualizavimo* sąlyga – juk *konkretus* subjektas negali išsitekti teksto plokštumoje, todėl būtinai turi būti pakeistas abstrakčiu, „tekstiniu“ *ego*, kurio gyslomis, anot vieno iš Buberio mokytojų, Wilhelmo Dilthey'aus, „teka ne tikras kraujas, o praskiestos proto, kaip grynosios mąstymo veiklos, sultys“.[20] Tačiau pastebėję šį iš teksto bylojančio *ego* abstraktumą, pastebėkime dar vieną, Buberio nepaminėtą, bet nemažiau svarbią aplinkybę – tai, kad ir mes patys, Descartes'o skaitytojai, taip pat pavirstame tokiomis pačiomis abstrakcijomis. Juk skaitydami pirmuoju asmeniu parašytą Descartes'o tekstą, mes patys (mintyse ar balsu) tariame tą abstraktųjį *ego*, drauge savajam tarimui (o tai reiškia – ir savo buvimui (juk skaitydami *buvojame* skaitymo būdu!)) suteikdami abstrakcijos statusą. Skaitydami pirmuoju asmeniu parašytus „Metafizinius apmąstymus“, esame jau nebe tie, kurie galbūt tik ką gyvenome konkretaus, tegu ir kontingentiško, bet gyvo rūpesčio motyvuotą gyvenimą. Mes, dekartiškieji „teksto skaitytojai“, imame *vaidinti* „Descartes'o monologą“, ir būtent tai, kad imamės šio „vaidmens“, būtent tai, kad, pasiduodami dekartiškojo teksto logikai, daugiau ar mažiau susitapatiname su teksto *ego*, ir yra dekartiškojo monologo įtikinamumo pagrindas. Kitaip sakant, Descartes'o išvados įtikina ne konkretų mąnąjį Aš, o tik „tekstinę“ šio Aš abstrakciją. Filosofinis tekstas, kuris skaitant tampa skaitytojo susitapatinimo su autoriumi vieta, yra vieta, kurion patekti galime tik

---

[19] Buber M. *Werke*, Bd.I: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg, 1962. S. 532-533.

[20] Dilthey W. *Vorrede zur Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Bd.I. S. XVIII.

abstrahuodamiesi nuo savosios konkretybės, t.y. tik „apsigyvendami“ Platono oloje. Tad patikėję Descartes'o išvadų teisingumu, iš tikro patikime tik tam tikru vien teksto plotmėje besiskleidžiančiu turiniu, kuris nieko bendra neturi su anapustekstine tikrove.

Bet jei taip, tai aišku, kad abstraktaus, „filosofuojančio“ *Aš* interesas yra ne kas kita, kaip abstrakcija natūralaus, gyvo, tikro intereso, kuris yra galutinė prasmės ir įprasminimo sąlyga. O tai savo ruožtu reiškia, kad tekstas negali išreikšti to pirmapradžio rūpesčio, kuris, kaip matėme, sudaro bet kokio prasmingumo būtiną sąlygą. Negana to – tekstas ne tik negali šio rūpesčio išreikšti, bet dargi jį užgožia, pakeisdamas konkretų, autentišką gyvo žmogaus *rūpestį* tekstinio *ego* „rūpesčio“ abstrakcija.

Šis pastebėjimas verčia atsipeikėti nuo tekstinės abstrakcijos svaigulio ir grąžina mus į filosofijos pradžią, į sąmonės situaciją, kurioje filosofinio abstrahavimo judesys dar nėra atliktas ir, atitinkamai, dar nėra suformuota Platono olos gyventojo savimonė. Kitaip sakant, grįžtame į būseną, kurioje dar nėra jokio kontingentišką akimirkos „be-prasmybę“ pavaduojančio *teksto*. Tačiau grįžtame į šią būseną ne tam, kad susitaikytume su beprasmybe, o tam, kad pabandytume suvokti, jog tekstas nėra vienintelė prasmės galimybės sąlyga, ir pabandytume rasti tekstualizavimo alternatyvą – kitą negu teksto gaminimas įprasminimo būdą, kuriuo kontingentiška tikrovė galėtų būti išgyventa kaip prasminga pati savaime, be pavaduojančio ją teksto.

Pirmasis šios alternatyvos orientyras, kurį Buberis mums siūlo, yra „tikrumas to, kad būties prasmė atsiskleidžia ir yra pasiekiama kiekvieną kartą iš naujo išgyvenamoje konkretybėje, ne virš galynėjimosi su tekančia tikrove, o pačioje šioje tikrovėje“.[21] Tai reiškia, kad, kitaip negu Platono olos gyventojai, Buberis

---

[21] Buber M. *Werke*, Bd.I: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg, 1962. S. 528.

siūlo nežiūrėti į kontingentišką konkretybę vien kaip į „medžiagą“, kurią dar reikia apdoroti paverčiant ją tekstu ir tuo būdu suteikti jai (ar išgauti iš jos) prasmę. Jis puikiai supranta, kad toks apdorojimas teksto gaminimo būdu reikštų ne ką kita, kaip tik nusigręžimą nuo tikrovės. Kaip tik todėl jis primygtinai pabrėžia, jog „tai, kad prasmė atsiskleidžia ir yra įgyjama kiekvieną kartą išgyvenamoje konkretybėje, nereiškia, kad šią prasmę reikia išgauti ir įgyti kokiu nors analitiniu ar sintetiniu tos išgyvenamos konkretybės tyrimu, kokia nors šios konkretybės refleksija. Greičiau tai reiškia, kad prasmė patiriama pačioje toje konkretybėje, t.y. pačiame gyvenimo veiksme ir kęsme, neredukuotame akimirkos akimirksnyje (*in der unverkürzten Augenblicklichkeit des Augenblicks*)“.[22] Todėl pirmiausia turime atsiverti konkrečiai, kiekvieną akimirką atsinaujinančiai, jokiuose kategoriniuose rėmuose neišsitenkančiai ir jokiu tekstu nepavaduojamai, t.y. būtent *kontingentiškai* akimirksnio patirčiai, išgyventi ją ne kaip „empirinę medžiagą“, kurią, kaip tekstą gaminantys ir patys tame tekste „gyvenantys“ filosofiniai subjektai, galėtume apdoroti refleksijos aktais. Bet kokia metodinė teksto gamintojo refleksija „pažeidžia slėpinio spontaniškumą“[23], todėl galutinės prasmės patyrimo galimybės sąlyga yra tokia: žmogus be jokių išlygų privalo stotis tikrovės akivaizdoje ir atsakyti jai „pačiu gyvenimu, t.y. visišku ryžtu pačiu savo gyvenimu patvirtinti gautą prasmę“.[24]

Aišku, kad toks stovėjimas tikrovės akivaizdoje ir toks atsakymas tikrovei yra reflektuojančios ir į tekstinį objekto „apdorojimą“ orientuotos nuostatos priešybė. Juk būtent tai, nuo ko abstrahuojasi filosofija – konkreti gyvenimo akimirka, kurią

---

[22] Buber M. *Werke*, Bd.I: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg, 1962. S. 529.

[23] Ten pat.

[24] Ten pat.

Platono oloje gyvenantis filosofas bando įprasminti nuo jos nusigręždamas ir įsikurdamas filosofiniame tekste, – būtent ši akimirka čia turi būti išgyventa taip, kad atsiskleistų jos pačios prasmė, ir atsiskleistų ne šalia jos esančiame tekste, o joje pačioje. Kaip tik todėl čia nebegalime remtis jokiu analitiniu ar sintetiniu tyrimu, jokia iš reflektuojančios sąmonės kildinama teksto gaminimo metodika. Čia reikalingas ne nesuinteresuotas, objektyvus nešališkumas, o priešingai – subjektyvus rūpestis, besąlygiškai suinteresuotas atsidavimas prasmės savisklaidos vyksmui. „Prasmė atrandama tada, kai savo paties asmens angažavimu (*Einsatz*) dalyvaujame tame, kad ši prasmė atsiveria"[25], – sako Buberis.

Bet jei svarbiausiu prasmingumo bruožu ir prasmės garantu laikysime kontingenciją, nuo kurios taip uoliai stengėsi nusigręžti ir kurią taip kruopščiai stengėsi pamiršti Platono olos gyventojai, tai aišku, kad ieškomosios prasmės „neįmanoma perteikti bendriniu pavidalu – kaip visuotinai reikšmingo ir visuotinai pripažįstamo žinojimo".[26] Ir kaip tik todėl ji negali būti „užrašyta jokiose lentelėse, kurias galima būtų laikyti iškeltas virš visų žmonių galvų. Priimtąją prasmę kiekvienas gali patvirtinti darbais tik savo esybės nepakartojamumu ir savo nepakartojamu gyvenimu".[27]

Tačiau tai, ką atrandame „savo asmens angažavimu", yra ne koks nors tekste fiksuojamas turinys, o greičiau šio turinio *stygius*, kurį pirmiausia ir suvokiame kaip be-prasmybę (argi gali turėti *prasmę* tekstas be turinio!). Tačiau neturėtume pamiršti, kad būtent *absurdas, nesuprantamybė, nežinia, paslaptis*, būtent šie *deficitiniai* „tekstinės" prasmės modusai ir yra modusai, ku-

---

[25] Buber M. *Werke*, Bd.I: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg. 1962. S. 528-529.

[26] Buber M. *Dialogo principas I: Aš ir Tu*. V., 1998. P. 177.

[27] Ten pat.

riais prasmė mums atsiveria pirmapradiškai. Juk jei neišleisime iš akių, jog besąlygiška bet kokio prasmingumo sąlyga yra rūpestis, tai suprasime, kodėl prasmė mums pirmiausia pasirodo ne kaip perskyrų žaismo generuotas tekstas, o greičiau kaip Camus aprašytas „primityvus pasaulio priešiškumas“, kai „pasaulis pro mus prasprūsta, nes vėl tampa savimi“, nes „dekoracijos, kurias užmaskuodavo įprotis, vėl tampa kuo yra“.[28] Matyt, kaip tik todėl prasmės pirmapradės patirties Buberis ieško ten, kur „žmogaus egzistencija nuo gimimo iki mirties pasirodo kaip nesuvokiama ir kelianti nerimą (*Unbegreiflich- und Unheimlichwerden des Daseins*)“, ten, kur atsiveria tikrovės slėpiningumas, „sukrečiantis viską, kas atrodė patikima“.[29] Toks slėpininis šio išgyvenimo pobūdis lemia, jog jo neįmanoma prognozuoti – jis „užklumpa“ žmogų visiškai netikėtai, „lyg vagis naktį“ (*1 Tes 5, 2*). Ir kaip tik šitai daro tą patirtį esmiškai netekstualizuojama. Ir kaip tik todėl jokia „pasaulėžiūra“ (o ji neturi kitokio pavidalo, kaip tik tam tikras tekstas) negali tos patirties aprėpti, kontroliuoti ar prognozuoti.

Religija ir kasdienybė

Tikriausiai kiekvienas, kas jaučia „malonią pareigą“ likti ištikimas „Platono olos“ tradicijai, t.y. kiekvienas, kas filosofinį įprasminimą laiko neatsiejamu nuo teksto gaminimo ar atgaminimo, protestuos prieš tokį jokiame tekste neišsitenkančios kontingencijos traktavimą. Tikriausiai tas protestas bus išreiškiamas retoriniais klausimais, kaip antai: ar tai dar *filosofija*? Ar tas, kas šitaip kalba (šiuo atveju Martinas Buberis), gali būti vadinamas *filosofu*? ir pan. Tačiau šie klausimai (ar jie neprime-

---

[28] Camus A. *Sizifo mitas*. V., 1997. P. 17.

[29] Buber M. *Werke*, Bd.I: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg, 1962. S. 529.

na pradžioje cituoto Walzerio retorikos? – savo ruožtu taip pat retoriškai paklausime mes) pačiam Buberiui vargu ar padarytų įspūdį. Mat vargu ar jam būtų svarbu apginti savo teisę būti priskiriamam (ar bent priskirtinam) prie tam tikros profesinės grupės, kurios atstovai vadina save „filosofais". O jei Buberis vis dėlto bandytų atsakyti į tuos priekaištus, jo atsakymas tikriausiai skambėtų maždaug taip: „Esu linkęs save vadinti netipišku žmogumi".[30] Iš tiesų Buberis elgiasi taip, tarsi demonstratyviai ignoruotų įprastas ir todėl dažniausiai savaime suprantamomis laikomas prasmingumo sričių demarkacijas, kai, kalbėdamas apie kontingencijos prasmės pamatinę patirtį, jis ją įvardija bibliniu „Dievo baimės" vardu:

„Bet kokia religinė tikrovė prasideda nuo to, ką Biblijos religija vadina 'Dievo baime', t.y. nuo to, kad žmogaus būtis nuo gimimo iki mirties pasirodo esanti nesuvokiama ir bauginanti, nuo to, kad paslaptis apgaubia visa, kas atrodė patikima. Beje, ta paslaptis nėra vien tai, kas sąlygiška, vien tai, ko negali aprėpti tik žmogaus pažintinė galia, bet kas iš principo gali būti pažinta ir tik kol kas dar nepažinta. Ši paslaptis yra esminė paslaptis (*wesenhaftes Geheimnis*), kurios pačioje esmėje glūdi jos neištiriamumas; tai pats nepažįstamumas. Per šiuos tamsius vartus (o tai būtent vartai, o ne buveinė, kaip teigia daugelis teologų) tikintysis įžengia į dabar jau pašventintą kasdienybę kaip į erdvę, kurioje jis egzistuos kartu su paslaptimi, gavęs nurodymus ir pamokytas dėl konkretaus situacinio savosios būties sąryšio. Nuo šiol jis suvokia savąją padėtį kaip tai, ką jam duoda Davėjas, o tai ir yra tai, ką Biblijos religija vadina 'Dievo baime'."[31] Būtent situacijos konkretumas čia yra tai, kas sudaro tikėjimo santy-

---

[30] *Martin Buber*. Hrsg. v. P. A. Schilpp und M. Friedmann. Stuttgart, 1963. S. 590.

[31] Buber M. *Werke*, Bd.I: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg, 1962. S. 529-530.

kio pamatą ir esmę. Imant šitai domėn, ima ryškėti esminis skirtumas tarp filosofinio ir religinio santykio su tikrove. Pastarasis remiasi konkretybe ir yra neatsiejamas nuo jos, tuo tarpu pirmasis, kaip matėme, prasideda esminiu „abstrahavimosi aktu", kuriuo žmogus „ryžtingai nusigręžia nuo savo konkrečios situacijos".[32]

Matyt, kaip tik todėl „Dievo baimė", apie kurią čia kalba Buberis, nėra baimė, kurią išgyvename konkretaus pavojaus akivaizdoje. „Baisus ir nesuvokiamas" Dievas baugina žmogų ne bausmėmis už pražangas ar nusikaltimus. Tokia baime bijome tik savo pačių susikurtų „stabų" – vienokių ar kitokių konkrečių turinių, kurie negalėtų būti pateikti kaip nors kitaip, kaip tik atitinkamų tekstų pavidalu. Tačiau „Dievo baimė" nėra ir koks nors abstraktus „baimės principas", kuris neišvengiamai vėl grąžintų mus į Platono olą ir pasmerktų sizifiškam filosofinių tekstų gamybos triūsui. Autentiška Dievo baimė yra baimė, kylanti iš pačios Dievo nesuvokiamybės, peržengiančios bet kokią teksto plotmę. Kaip tik todėl Buberis pabrėžia, kad, sakydamas „Dievas", jis jokiu būdu neturi omenyje „aukščiausios idėjos", kurią galima būtų lokalizuoti Platono „idėjų piramidės" viršūnėje: „santykis tarp Dievo ir žmogaus priklauso ne universalijų, o konkretaus gyvenimo sričiai".[33] Tačiau to dar negana. Konkretus „Dievo baimės" išgyvenimas yra absoliuto patirtis, kurios būdingas bruožas – *coincidentia oppositorum*. „Dievo baimė" patiriama ne kaip „Dievo meilės" priešybė (tokia priešybe ji neišvengiamai virstų, patekusi į filosofinio teksto audinį), o greičiau kaip jos neatsiejama dalis: „Kas pradeda nuo meilės, nepatyręs prieš tai baimės, myli stabą, kurį jis pats sau susikūrė ir

---

[32] Buber M. *Werke*, Bd.I: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg, 1962. S. 531.

[33] *Martin Buber*. Hrsg. v. P. A. Schilpp und M. Friedmann. Stuttgart, 1963. S. 593.

kurį lengva mylėti, bet tai ne tikrasis Dievas, kuris iš pradžių yra baisus ir nesuvokiamas".[34] Tik praėjęs pro „baimės vartus" žmogus „išlaiko savojo gyvenamo gyvenimo tikrovę su visu jo siaubu ir nesuprantamybe Dievo akivaizdoje ir myli tą gyvenimą meile Dievo, kurį mylėti pats išmoko".[35]

Tai, kad „Dievo baimė" ir „Dievo meilė" yra ne priešybės, o vienas nuo kito neatsiejami to paties išgyvenimo aspektai, išgyvenimo, kurio esminis bruožas yra jo radikalus ambivalentiškumas, iškeliantis mus anapus mums įprastos meilės ir baimės binarinės opozicijos ir kaip tik todėl neišsitenkantis jokiame filosofiniame tekste. Tačiau šis ambivalentiškumas neleidžia Buberio įžvalgų įtvirtinti ir tame, ką esame įpratę vadinti „religija". Juk vargu ar rasime „religiją", kurios vienintelis turinys būtų tai, ką Buberis vadina „kiekvieną kartą iš naujo išgyvenama konkretybė, 'akimirka' su jos neprognozuojamumu ir nepakartojamumu, su jos neredukuojamu unikalumu, su jos lemiančia galia, su to, kas mus ištinka, ir geidžiamybės, likimo ir veiksmo, kreipinio ir atsako slėpininga dialogika".[36] Priešingai – paprastai, kalbėdami apie „religiją", pirmiausia nurodome tokius jos bruožus kaip religinė doktrina, kultas ar religinės bendruomenės organizacinė struktūra bei jos valdymo formos, šitaip tarsi pripažindami, kad visa tai laikome svarbiausiais religijos komponentais. Tačiau kaip tik čia dar kartą galime įsitikinti sąmoningu ir nuosekliu Buberio „netipiškumu". Mat tai, ką „tipiški" teologai, religijotyrininkai ar religijos filosofai laikytų esminiais religijos bruožais, Buberis traktuoja greičiau kaip pirmapradžio, autentiško religingumo *išsigimimą* ir pabrėžia, kad, kai metafizinė doktrina, vien kulto formų paisymas ar greičiau politikos negu dvasios reikmėms

---

[34] Buber M. *Werke*, Bd.I: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg, 1962. S. 529.

[35] Ten pat, p. 530.

[36] Ten pat, p. 528.

pajungta religinė ideologija išstumia „tekantį, nuolatos atsinaujinantį tikėjimą“, kai abstrakcija ir bendrybė ima viršų prieš konkretybę ir individualumą, religija, užuot buvusi gyvu žmogaus ir Dievo santykiu, tampa šio santykio substitutu ir drauge – savo pačios *priešybe*. Ir vis dėlto būtent tokį virsmą aptinkame visuose istoriškai žinomuose religijos pavidaluose. Tokia visoms religijoms būdinga stabarėjimo ir išsigimimo tendencija, anot Buberio, kyla iš to, kad „žmogus trokšta turėti Dievą; jis trokšta turėti Dievą nepertraukiamai laike ir erdvėje. Jis nenori apsiriboti vien neišsakomu prasmės patvirtinimu, jis nori matyti prasmę, išskleistą kaip dalyką, kurio galima vis iš naujo imtis ir kurį galima vis iš naujo turėti, laike ir erdvėje nesutrūkinėjusį kontinuumą, kuris garantuotų jam gyvenimą kiekviename taške ir kiekvieną akimirką“.[37] Ir tai suprantama – juk žmogui „daug patogiau turėti reikalą su religija negu su Dievu, kuris gena žmogų iš tėvynės ir tėvų namų į nesiliaujančias klajones“.[38]

Anot Buberio, kaip tik dėl pataikavimo troškimui „turėti Dievą nepertraukiamai laike ir erdvėje“ religija ilgainiui liaujasi būti žmogaus ir Dievo ryšiu ir virsta šio ryšio priešingybe – žmogaus nusigręžimu nuo Dievo. Žmogus nusigręžia nuo Dievo, kai gyvas, nuolatos atsinaujinantis religinis išgyvenimas pakeičiamas religiniu „tekstu“ – vienareikšmėmis, į binarines opozicijas įspraustų metafizinių, dorovinių ar politinių principų formulėmis ir kai pastarosios imamos garbinti ir ginti kaip vienintelė ir galutinė Dievo žodžio išraiška. Nuo tokios, savo priešybe virtusios religijos Buberis kategoriškai atsiriboja, nes jaučiasi negalįs sutikti su tais, kurie „tiki, jog Dievo žodis taip giliai suleido šaknis žmonėse, kad jį galima žinoti visiškai vienareikšmiškai,

---

[37] Buber M. *Dialogo principas I: Aš ir Tu*. V., 1998. P. 179.

[38] *Martin Buber*. Hrsg. v. P. A. Schilpp und M. Friedmann. Stuttgart, 1963. S. 636.

tad ir skelbti jį dera vienu vieninteliu pavidalu. Bet aš tuo netikiu. Aš tikiu, kad Dievo žodis sušvinta man prieš akis tarsi krintanti žvaigždė, o meteorito akmuo tik liudys jos liepsną, bet jos man neužgoš; ir aš pats galiu tik liudyti tą šviesą, o ne, paėmęs akmenį, sakyti: štai ji".[39]

Ir vis dėlto toks kiekvienoje religijoje anksčiau ar vėliau įvykstantis gyvos Dievo žodžio ugnies „pavadavimas" atšalusiu meteorito akmeniu yra bendras visų religijų bruožas. Tačiau toks pat bendras visų religijų bruožas yra ir *priešinimasis* šiai stabarėjimo tendencijai. Visose religijose aptinkami šio priešinimosi pavidalai bei formos – „pranašų protestas, eretikų atkritimas, reformatoriškas grįžimas į pirmapradį paprastumą". Kai religiniame gyvenime pradeda imti viršų kulto formalizmas, kai bendruomenės gyvenimas virsta vien formalių taisyklių paisymu ir doktrina iškeliama aukščiau už individualų išgyvenimą, tada randasi ir įvairūs nonkonformistiniai religiniai sąjūdžiai. Ir Buberis, solidarizuodamasis su didžiaisiais visų religijų nonkonformistais, išpažįsta savąjį *credo*: „Štai amžinasis, Dabar ir Čia esamasis apreiškimas. Nežinau kito tokio, kuris kaip profenomenas prilygtų šiam, netikiu kitu. Netikiu, kad Dievas įvardija save, netikiu, kad Jis apibrėžia save žmonėms. Apreiškimo žodis yra šis: Esu štai čia, kaip tas, kuris esu štai čia. Tai, kas apreiškia, yra tai, kas apreiškia. Būtybė yra štai čia. Ir nieko daugiau. Amžinas jėgos šaltinis srovena, amžinasis prisilytėjimas tęsiasi, amžinasis balsas skamba. Ir nieko daugiau".[40]

Šis „amžinojo jėgos šaltinio" srovenimas, „amžinojo prisilytėjimo" tęstinumas, „amžinojo balso" skambesys nėra jokie žinojimo *turiniai*, kuriuos galima būtų perteikti vienokiu ar kitokiu tekstu, kuriuo esame įpratę fiksuoti pažinimo turinius.

---

[39] Buber M. *Das dialogische Prinzip.* Heidelberg, 1962. S. 148.
[40] Buber M. *Dialogo principas I: Aš ir Tu.* V., 1998. P. 178.

Todėl, pabrėžia Buberis, net jei religijoje kartais ir kalbama apie „pažinimą", tai nėra noetinis santykis tarp mąstančio subjekto ir neutralaus jo atžvilgiu objekto:

„Filosofija klysta, kai bando traktuoti religiją taip, tarsi ji turėtų (tiesa, nepakankamą) noetinį pamatą, t.y. religijos esmę bandoma įžvelgti pažinime objekto, kuris yra abejingas šio pažįstančiojo akto atžvilgiu; todėl ir tikėjimą filosofija supranta kaip tam tikrą įsitikinimą kaip tiesą, įsitikinimą, kuris yra tarp aiškaus žinojimo ir miglotos nuomonės. Tačiau jei religija ir kalba apie pažinimą, tai neturi omenyje mąstančio subjekto noetinio santykio su neutraliu mąstomuoju objektu. Pažinimu ji vadina realų abipusiškumą su visa jo gyva realizuojamo veikiančios egzistencijos sąlyčio su veikiančia egzistencija pilnatve. Tuo tarpu tikėjimas religijai reiškia įžengimą į šį abipusiškumą, savęs susiejimą su tam tikra nenurodoma, nekonstatuojama, neįrodoma ir vis dėlto būtent šiame bendrame tapsme suvokiama būtimi, iš kurios kyla bet kokia prasmė".[41]

Būtų klaidinga šį „nepažinumą" kildinti vien iš mūsų žmogiškojo pažinimo galių ribotumo, iš mūsų pažinimo „fragmentiškumo" ar „aspektiškumo". Mat pati kontingentiškos tikrovės prigimtis tokia, kad ją galime suvokti tik kaip „netolydumą". Todėl religinis išgyvenimas yra ne kokio nors pažintinio turinio įgijimas, o „žmogaus egzistencijos faktinio netolydumo pripažinimas".[42] Šis pripažinimas ir yra *nežinojimas*, tačiau ne kaip paprastas žinojimo *stygius*, o kaip adekvati laikysena nepažinios, netolydžios, kontingentiškos tikrovės atžvilgiu. Šis „nežinojimas" reiškia tik tai, kad religiniame santykyje nėra jokio „turinio", kuris galėtų būti „pažįstamas" ir „žinomas", t.y. fiksuojamas teks-

---

[41] Buber M. *Werke*, Bd.I: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg, 1962. S. 527.

[42] *Martin Buber*. Hrsg. v. P. A. Schilpp und M. Friedmann. Stuttgart, 1963. S. 637.

tą konstituojančių perskyrų pavidalu. Religiniame santykyje „žmogus ima [...] ne kokį nors 'turinį', o esamybę, esamybę kaip jėgą. Ši esamybė ir jėga aprėpia tris dalykus, kurie nėra atskiros dalys, tačiau kiekvieną jų galima nagrinėti atskirai. Pirmiausia tai visa tikro abipusiškumo, priimtumo (*Aufgenommenwerdens*) ir buvimo sąsajoje pilnatvė; čia neįmanoma tiksliai pasakyti, kaip sudaryta tai, su kuo būname susieti, o ir pati sąsaja gyvenimo kaip nors nepalengvina, priešingai, ji gyvenimą apsunkina, tačiau tai prasmės svorio našta. Antra: neapsakomas prasmės patvirtinimas. Prasmė yra laiduojama. Niekas, niekas nebegali būti beprasmiška. Klausimas apie gyvenimo prasmę nebekyla. Tačiau jei jis ir kiltų, į jį tikriausiai nebūtų galima atsakyti. Ir trečia: tai ne kokio nors „kito gyvenimo", o mūsų gyvenimo prasmė, tai ne „anapusybės", o mūsų pasaulio prasmė, ir ji nori, kad patvirtintume ją darbais šiame gyvenime, šiame pasaulyje. Prasmę galima priimti, bet negalima jos patirti; jos negalima patirti, bet ją galima vykdyti; kaip tik to ji iš mūsų ir nori. Prasmės laidas nenori būti užsklęstas manyje, o nori per mane gimti pasaulyje. Tačiau kaip pačios prasmės neįmanoma perteikti bendriniu pavidalu – kaip visuotinai reikšmingo ir visuotinai pripažįstamo žinojimo – taip ir jos patvirtinimo darbais (*Bewährung*) neįmanoma perteikti kaip galiojančios prievolės (*geltendes Sollen*), ji neįsakyta (*vorgeschrieben*), neužrašyta jokiose lentelėse, kurias būtų galima iškelti virš visų galvų. Priimtąją prasmę kiekvienas gali patvirtinti tik savo esybės nepakartojamumu ir savo nepakartojamu gyvenimu".[43]

Tačiau šis prasmės „vykdymas" nėra kokia nors išskirtinė veiklos rūšis, nėra tai, ką „religingu" save laikantis žmogus tikriausiai vadintų „religine praktika" ir laikytų absoliučia bet kokios kitos, „nereliginės", „pasaulietiškos" veiklos priešybe. Buberis

---

[43] Buber M. *Dialogo principas I: Aš ir Tu.* V., 1998. P. 176-177.

primygtinai pabrėžia, kad tikras religingumas neatsiejamas nuo kasdienio gyvenimo. Negana to, jis įsitikinęs, kad išskirtinės, žmogų iš jo kasdienybės iškeliančios „religinės patirtys", kaip antai ekstatiniai išgyvenimai, nutikrovina religinį santykį. Šis įsitikinimas Buberiui nėra abstraktaus, objektyvaus, beasmenio svarstymo išvada. Būtent tokį požiūrį į kasdienybę aptinkame chasidų tradicijoje, su kuria Buberis yra glaudžiai susijęs.[44] Tačiau Buberis čia pirmiausia remiasi savo asmenine patirtimi. Štai kaip jis aprašo savo gyvenimo epizodą, paskatinusį jį pastebėti „sakralinį" kasdienybės pobūdį:

„Kai buvau jaunesnis, „religingumas" man reiškė išskirtinumą. Tai būdavo valandos, iškeltos iš įprastos dalykų eigos. Kažkas pramušdavo tvirtą kasdienybės lukštą. Tada patikimas reiškinių pastovumas sutrikdavo; kažkas įsiverždavo ir susprogdindavo jo reguliarumą. „Religinė patirtis" būdavo rišlioje gyvenimo tėkmėje neišsitenkančio kitoniškumo patirtis. Iš pradžių tai galėdavo būti kas nors įprasta, kokio nors gerai pažįstamo daikto kontempliavimas. Bet staiga tas daiktas tapdavo paslaptingas ir baugus, o galiausiai – skaidrus, ir pro jį pasimatydavo paslapties tamsa, o joje blyksėdavo žaibai. Tačiau laikas galėdavo perplyšti ir be jokios dingsties – iš pradžių suirdavo tvirta pasaulio sandara, vėliau išgaruodavo dar tvirtesnis pasitikėjimas savimi, ir anas beasmenis kažkas, kuriuo tik ką buvai pats, bet kurio dabar jau nebepažįsti, būdavo atiduotas tai pilnatvei. „Religingumas" iškeldavo žmogų. Kažkur ten likdavo įprasta egzistencija su jos reikalais, o čia viešpataudavo atsietumas, nušvitimas, ekstazė (*Entzückung*) – anapus laiko, anapus padarinių. Tad mano paties buvimas aprėpdavo Šiapus ir Anapus, ir nebuvo jokio ryšio, tik kiekvieną sykį įvykstanti faktinė perėjimo akimirka.

---

[44] Plačiau apie tai žr. Sodeika T. *Martinas Buberis ir žydiškoji „graikiško mąstymo" alternatyva* / Buber M. Dialogo principas I: Aš ir Tu. V., 1998. P. 7-66.

Tai, kad mirties ir amžinybės link tekančio laikinojo gyvenimo, kuris mirties ir amžinybės akivaizdoje negali būti realizuotas kaip nors kitaip, o tik realizuojant jo laikiškumą, nevalia šitaip dalinti, man paaiškėjo per vieną kasdienį įvykį. Tai buvo įvykis-teisėjas, kuris, teisdamas mane, paskelbė nuosprendį sučiauptomis lūpomis ir pastėrusiu žvilgsniu, taip, kaip savo nuosprendį mėgsta skelbti įprasta dalykų eiga.

O įvyko tik tai, kad kartą, vieną priešpietį, po „religinio" įkvėpimo rytmečio, mane aplankė vienas nepažįstamas jaunuolis. Aš jį priėmiau taip, kad mano siela tame nedalyvavo. Tai nereiškia, kad su juo buvau nepakankamai malonus. Traktavau jį nė kiek ne atsainiau, negu traktuojami jo amžiaus jaunuoliai, kurie šiuo paros metu būdavo įpratę lankyti mane tarsi kokį orakulą, malonėjantį su jais kalbėtis. Bendravau su juo dėmesingai ir atvirai, tačiau nepasistengiau atspėti klausimų, kuriuos jis pats nutylėjo. Tų klausimų esminį turinį kiek vėliau sužinojau iš jo bičiulio – mat jo paties jau nėra tarp gyvųjų. Taip pat sužinojau, kad jis tąsyk apsilankė pas mane ne šiaip sau, o likimo vedamas, apsilankė ne paplepėti, o apsispręsti. Jis buvo atėjęs būtent pas mane, būtent šią valandą. Ko mes tikimės tada, kai esame apimti nevilties ir vis dėlto einame pas kokį nors žmogų? Tikriausiai jo buvimo, kuriuo mums bus pasakyta, jog vis dėlto ji, prasmė, yra.

Nuo to laiko atsisakiau viso to „religingumo", kuris yra ne kas kita, o tik išimtis (Ausnahme), išgriebtis (Herausnahme), iššanga (Heraustritt), ekstazė (o gal „religingumas" manęs atsisakė). Nuo to laiko nebeturiu nieko, išskyrus kasdienybę, iš kurios nebebūnu išimtas niekados. Paslaptis daugiau nebeatsiveria, ji pasitraukė arba apsigyveno čia, kur viskas vyksta taip kaip vyksta. Nebežinau jokios kitos pilnatvės, tik kiekvienos mirtingos valandos reiklaus kreipinio ir atsakomybės pilnatvę. Nors toli gražu nesu jos vertas, tačiau žinau, kad tuo reikliu kreipiniu kreipiamasi į mane ir kad ta atsakomybe galiu atsakyti, ir dar žinau, kas kalba ir kas laukia atsako.

Daugiau nežinau nieko. Jei tai religija, tai ji yra tiesiog *viskas*, paprastai išgyventas Viskas ir jame glūdinti dialogo galimybė".[45]

Šis Buberio prisipažinimas skamba kaip „tikėjimo praradimo" išpažinimas ir vien į šiapusybę atsigręžusios ateistinės pozicijos deklaravimas. Iš tiesų, argi galima vadinti „religingu" žmogų, kuris „nebeturi nieko, išskyrus kasdienybę"? Argi ne pati religijos esmė reikalauja peržengti „kasdienybės" ribas ir atsigręžti į „anapusybę"? Ir ne tik atsigręžti, bet ir pripažinti daugiau ar mažiau išplėtotą doktriną, nusakančią Dievo esmę, Jo savybes, Jo santykį su pasauliu ir t.t., kitaip sakant, pasakančią tikinčiajam apie Dievą viską, kas yra būtina, kad religinis santykis būtų turiningas, o kartu ir prasmingas. Tačiau kaip tik tokio kalbėjimo *apie* Dievą Buberis pirmiausia ir stengiasi išvengti. Jo pozicija šiuo požiūriu bekompromisiška: „Jei tikėti Dievą reiškia kalbėti apie Jį trečiuoju asmeniu, tai aš netikiu Dievo. Jei tikėti Jį reiškia galėti kalbėtis su Juo, tai aš tikiu Dievą".[46] Būtent ši „kalbėti apie..." ir „kalbėti su..." priešstata ir yra Buberio „filosofinės teologijos arba religinės filosofijos" raktas, kurio neįstengia (o gal ir nesistengia) atrasti aukščiau cituotas Michaelis Walzeris. Reikalas tas, kad „kalbėdami apie..." mes steigiame „kalbamą dalyką" kaip reikšmę ir sykiu atskiriame jį nuo kitų dalykų kaip kitų reikšmių. Kitaip sakant, „kalbėjimas apie..." yra tekstą konstituojančių perskyrų žaismas. „Kalbėdami apie..." mes abstrahuojamės nuo savo konkretybės ir tampame šio žaismo dalimi (prisiminkime aukščiau aptartą dekartiškąjį *ego*), kaip tik todėl „kalbėdami apie..." galime pasakyti daug, galbūt be galo daug. Šis kalbėjimas niekados nesibaigia, nes prie to, kas pasakyta, visuomet galima dar šį tą pridurti, o po to – dar, ir taip iki begalybės. Tuo tarpu „kalbėdami su..." mes iš esmės nepasako-

---

[45] Buber M. *Das dialogische Prinzip.* Heidelberg, 1962. S. 158-159.

[46] *Martin Buber.* Hrsg. v. P. A. Schilpp und M. Friedmann. Stuttgart, 1963. S. 21.

me nieko – juk tikrasis „kalbėjimas su...“ yra ne kas kita, kaip tik grynas *kreipinys*, kuriame nėra jokio „kalbėjimo apie...“, t.y. nėra jokio turinio. Matyt, pabūgę kaip tik šio neturiningumo, šios tuštumos, kuri mums, Platono olos gyventojams, atrodo kaip tikra beprasmybės bedugnė, mes ir griebiamės „kalbėjimo apie...“. Bet tą pačią akimirką, kai tik mūsų kalbėjimas virsta „kalbėjimu apie...“, mes tampame amžinais Platono olos kaliniais, pasmerktais sizifiškam teksto gaminimui ir atgaminimui. O kai šitai atsitinka, tai ir visa begalinė mūsų žodžių srauto įvairovė virsta vien ženklų žaismu. Tiesa, tame žaisme gausu netrivialių, nebanalių, nekasdieniškų turinių, tačiau *tikros* tikrovės jame nėra.

Jei neišleisime šito iš akių, tai taps aišku, kad kasdienybė, kurią turi omenyje Buberis, reikšminga kaip tik tuo, kad joje nėra jokio išskirtinio, „nebanalaus“ turinio. Juk kiekviena kasdienybės akimirka iš esmės nesiskiria nuo bet kurios kitos akimirkos. Kasdienybės banalumas, nuobodybė ar net atgrasus absurdiškumas, t.y. visi tie bruožai, kurie tikriausiai kiekvienam iš mūsų pirmiausia ir asocijuojasi su „pilka kasdienybe“, kyla būtent iš monotonijos, kai valanda po valandos, diena po dienos, metai po metų kartojasi „viena ir tas pat“. Kaip tik todėl kasdienybę dažniausiai suvokiame kaip nuobodžią, banalią, atgrasią ar net grėsmingai absurdišką (Camus tikriausiai sakytų: „primityvus pasaulio priešiškumas“). Tačiau, antra vertus, kaip tik dėl to kasdienių turinių monotonijos kasdienybė įgyja išskirtinę svarbą tada, kai keliamas klausimas apie galutinį prasmės pagrindą – būtent šis kasdienybėje aptinkamas monotoniškas turinių vienodumas suteikia progą mums išgyventi patį kontingentišką vyksmą, išgyventi jį grynu pavidalu, t.y. be jokių „įprasminančio“ teksto pavidalu išsiskleidžiančių perskyrų. Juk prasmės pagrindas negali būti koks nors ypatingas turinys, kurį pagal tam tikrus požymius galėtume skirti nuo kitų galimų ir realių turinių. Todėl šis pagrindas nepriklauso nuo jokio teksto ir nepriklauso jokiam tekstui.

Šis pagrindas yra aukščiau aptartas pirmapradis rūpestis, kurį Buberis įvardija kaip „kiekvienos mirtingos valandos reiklaus kreipinio ir atsakomybės pilnatvę", t.y. *dialogo* situacija, kurioje įvyksta „kreipinys ir atsakomybė". Tačiau vargu ar šią situaciją galima būtų vadinti „ankstyvesne apraiška to, ką dabartiniai kritiniai teoretikai vadina idealia komunikacija", kaip mano Michaelis Walzeris. Pastaroji reikštų pirmiausia tai, kad „komunikuojančioms pusėms" pavyksta susitarti dėl tam tikrų turinių, t.y. teksto plotmėje. Tuo tarpu esminis dialogo situacijos bruožas yra kaip tik tai, kad joje išnyksta mums įprasta turinių įvairovė ir lieka vienas vienintelis „turinys" – tai, ką Buberis vadina „kasdienės žemiškosios akimirkos tikrove". Griežtai kalbant, tai apskritai nėra joks „turinys" mums įprasta prasme. Čia nerasime jokių požymių, kurie jį skirtų nuo kitų „turinių" ir tuo būdu darytų *turiniu* – darytų tuo, ką galima vienaip ar kitaip *turėti*. Matyt, kaip tik dėl to mes, Platono olos gyventojai, atsidūrę šios tikrovės akivaizdoje, pasijuntame taip, tarsi stovėtume ant bedugnės krašto ir žvelgtume į tamsą, žiojėjančią po kojomis. Tiesa, tai atsitinka ne itin dažnai, mat, anot Buberio, „kiekvienas iš mūsų nešioja šarvus, kurių įpratę ilgainiui net nebepastebime".[47] Šarvai turi apsaugoti mus nuo kontingentiškos tikrovės beprasmybės, nuo kasdienybės banalumo ar atgrasaus absurdiškumo, t.y. atlikti būtent tą funkciją, kurią, kaip matėme, atlieka tekstas.

Galbūt šios Buberio siūlomos „šarvų" metaforos sąsaja su tekstu taps aiškesnė, jei pabandysime ją suprasti žvelgdami į teksto ir anapus-tekstinės kontingencijos santykį. Kitaip sakant, jei dar kartą atkreipsime dėmesį į tą esminį mūsų santykio su tekstu bruožą, kurį jau turėjome progos pastebėti, aptardami Platono

[47] Šios knygos 62 p.

oloje įvykusią prasmės „tekstualizaciją“. Tuo tikslu paklauskime savęs, ką gi iš tiesų vadiname *skaitymu*. Paklauskime ne tam, kad rastume kokį nors loginį apibrėžimą ar priežastinį paaiškinimą, o *fenomenologiškai*, t.y. stengdamiesi *sąmoningai* išgyventi tai, ką paprastai „išgyvename“ *nesąmoningai*, kai gyvename pasikliaudami vien įgūdžių automatizmu. Tokia skaitymo fenomenologija rodo, jog skaitydami pirmiausia žvelgiame tarsi kiaurai pro tai, kas šią akimirką mums yra aktualiai duota – žvelgiame kiaurai pro raides, į kurias nukreiptas mūsų, skaitytojų, žvilgsnis. Toks aktualios duotybės nepastebėjimas yra būtina supratimo sąlyga, kurios pačios dažniausiai nepastebime. Iš tiesų juk tam, kad suprastume skaitomą tekstą, turime taip fokusuoti dėmesį, kad raidžių išvaizda taptų visiškai nepastebima. Galima sakyti, kad tik pradinėje mokymosi skaityti stadijoje *matome* raides kaip tam tikrus grafinius pavidalus: neįprasti, paslaptingi ir keisti jie iškyla priešais vaiko akis. Tačiau ilgainiui šie pavidalai darosi vis mažiau ir mažiau pastebimi, kol galiausiai imame jų visiškai nebepastebėti. Skaitydami, tiesa, visuomet žiūrime į raides, tačiau, jei tikrai *skaitome*, tai „matome“[48] nebe raides, o jomis žymimą reikšmę ir jomis išreiškiamą prasmę. Ir net jei sąmoningai stengiamės sutelkti dėmesį vien į grafinį raidžių pavidalą, mums niekados nebepavyksta pasiekti tos vaiko ar analfabeto būsenos. Kiekvieną kartą, kai nukreipiame žvilgsnį į kokį nors tekstą, raidėmis užrašytų žodžių reikšmės ir prasmės primena savo teises, reikalauja išskirtinio dėmesio vien sau ir neleidžia knygos puslapyje matyti vien nieko nereiškiantį ir beprasmį raidžių ornamentą. Teksto prasmė ir reikšmė tarsi „užkeri“ mus.

---

[48] Kabutės čia, be abejo, reiškia tai, kad šiuo atveju „matome” perkeltine prasme – maždaug tokia, kokią turi omenyje Platonas, kalbėdamas apie matymą „dvasios akimis”.

Tad apibendrindami galime sakyti, kad *skaityti* reiškia ne matyti tai, kas šią akimirką mums aktualiai duota, o žvelgti tarsi kiaurai pro šią aktualią duotybę ir „matyti“[49] tai, ką ji reiškia ir žymi.

Bet juk tokią „skaitytojo nuostatą“ nesunkiai aptiksime savyje ne tik tada, kai rankose laikome knygą, bet ir kitose situacijose, kuriose gyvename savo sąmoningą gyvenimą. Negana to, jei fenomenologiškai paanalizuosime bet kokią *įprastą* situaciją, t.y. ne tokią, kurioje mus užklumpa Albert'o Camus aprašytas absurdo jausmas, o tokią, kurioje prasmė ir reikšmė pasirodo savo įprastose vietose, tai pastebėsime, jog tai, ką paprastai vadiname konkrečios tikrovės *patyrimu*, labiau panašu į *skaitymą*. Iš tiesų, „tikrovės patyrimu“ vadinamo santykio su pasauliu struktūra yra ne gyvas ir tolydus aktualybės srautas, o greičiau diskretiška „ženklų“ seka. Būtent „ženklų“, nes visi šios tariamos „patirties“ elementai mus domina ne patys savaime, o tik tuo mastu, kuriuo pro juos įžvelgiame jų reikšmę ir prasmę. Imkime pavyzdį. Tarkime, kad eidami gatve pamatome mums priešpriešiais ateinantį žmogų, kurį kažkada kažkur lyg esame matę. Jo figūra, jo judesiai, jo veidas mums kažką *primena* ir mūsų dėmesys automatiškai ima stimuliuoti reproduktyviąją vaizduotę. Stengiamės prisiminti, koks to žmogaus vardas, kur esame jį anksčiau susitikę, kas mus su juo sieja ir t.t. Trumpai tariant, stengiamės šį aktualiai sutiktą žmogų *perskaityti* kaip tam tikrą ženklą. Bet tai reiškia, kad iš tikro jo nematome – juk jo „ženkliškumas“ kaip tik ir reiškia, kad žiūrime ne *į* jį, bet *pro* jį. Konkretus žmogus konkrečioje situacijoje yra tik *ženklas*, nurodantis į atitinkamą signifikantą, kurį jau nebe patiriame, o *mąstome*. Šis mąstymas paverčia mūsų sutiktą žmogų teksto komponentu – „žmogumi“, su kuriuo „susitinkame“ tekste.

---

[49] Žr. ankstesnę pastabą.

Panašų „skaitymą“ galime aptikti visose situacijose, kuriose mums tenka vienaip ar kitaip dalyvauti. Todėl mokydamiesi pažinti ir suprasti tikrovę mes paprastai pirmiausia mokomės ją „skaityti“. Tai, kas „neįskaitoma“, yra beprasmiška.

Tačiau ar šitokia mūsų nuostata neprimena nuostatos vieno Thomo Manno personažo – „filosofijos daktaro Sereno Ceitblomo“, kuris, prisistatydamas skaitytojams, su pasididžiavimu prisipažįsta: „dar vaikas būdamas, aš labai aiškiai suvokiau, kad nežmogiškoji gamta yra iš esmės aliterali, ir kaip tik todėl ji man regisi tokia bauginanti“[50]? Kaip ir šį Thomo Manno personažą, „aliterali gamta“, t.y. anapus-tekstinė tikrovė, mus baugina ir mes bandome apsisaugoti nuo jos Buberio minimais „šarvais“.

Ir vis dėlto tie „šarvai“ negarantuoja mums visiško saugumo. Mat pačioje jų „konstrukcijoje“ esama elementų, kurie neleidžia tos „aliteralios gamtos“ pamiršti. Iš tiesų pačiame tekste galime aptikti elementų, tarsi iš vidaus jį aprėžiančių ir primenančių, kad, kitaip negu norėtų „filosofijos daktaras Serenas Ceitblomas“ ir kitaip negu mano filosofijos profesorius Jacques Derrida, *ne viskas yra tekstas*.

Antai jau Wilhelmas von Humboldtas atkreipė dėmesį į išskirtinę šauksmininko padėtį tarp kitų linksnių. Jis pastebėjo, kad kitaip negu kiti linksniai, kurie „tarnauja objektyviam, iš subjekto išimtam kalbėjimui“, šauksmininkas kalbantįjį tiesiogiai susieja su tuo, kas yra *Priešais*[51], t.y. su absoliučia konkretybe. Šauksmininko linksniu ištartas žodis nieko neišreiškia ir nieko nežymi. Jis tik formaliai priklauso tekstui, kaip save generuojančiai perskyrų sistemai, su kuria esame linkę sieti bet kokią prasmę ir kuria esame įpratę įveikti kontingenciją, nuo jos pasislėpdami po teksto šarvais. Šauksmininkas yra linksnis, kuriuo

---

[50] Manas T. *Daktaras Faustas.* Vertė A. Gailius. V., 1988. P. 21.
[51] Humboldt W.v. *Gesammelte Schriften*. Bd. VI/1. Berlin, 1905. S. 172.

daiktavardis tarsi pasukamas statmenai teksto plokštumai ir drauge šią plokštumą transcenduoja. Šiuo linksniu išsakomo kreipinio kryptis yra kaip tik ta, nuo kurios tekstas stengiasi mus apsaugoti, užsklęsdamas mus savyje kaip imanentinėje perskyrų sistemoje – kontingencijos kryptis. Kaip tik šia kryptimi ir eina Buberis, savąją „filosofinę teologiją arba religinę filosofiją" grįsdamas žodžiu, kuris, galima sakyti, yra šauksmininkas *per excellence* – vienaskaitos antrojo asmens įvardžiu *Tu:*

„Kas sako *Tu*, tam nėra jokio 'ko nors', jokio objekto. Juk kur yra kas nors, ten yra ir kas nors kita, kiekvieną *Tai* riboja kitas *Tai*. *Tai* egzistuoja tik todėl, kad jį aprėžia kiti. Tačiau kai sakoma *Tu*, nebėra jokio 'ko nors'. *Tu* nieko neaprėžia. Kas sako *Tu*, tas neturi jokio 'ko nors', neturi nieko. Bet užtai jis yra santykyje"[52]. „Būti santykyje" reiškia būti kontingentiškoje konkretybėje, t.y. išgirsti tikrovės kreipinį ir atsakyti į jį. Tačiau tiek pats šis kreipinys, tiek mūsų atsakymas nėra *tekstas*, kuriuo paprastai bandome įveikti tikrovės kontingenciją. Priešingai – tai, kas čia įvyksta, yra prasmės atsivėrimas pačioje toje kontingencijoje. Kaip tik todėl šios kontingentiškos prasmės neįmanoma nusakyti ar apibrėžti jokiu tekstu. Šią susitikimo su kontingencija patirtį Buberis aprašo taip:

„Tai, kas mane iš-tinka, man šį tą sako, tačiau *kas* yra tai, kas man sakoma, šito negali atskleisti joks slaptasis mokslas, nes šitai dar niekados nebuvo pasakyta ir šitai nėra sudaryta iš kada nors ištartų garsų. Šitai negali būti išaiškinta, šitai ir neišverčiama, to man niekas negali paaiškinti, ir aš negaliu šito niekam papasakoti, tai apskritai nėra joks „kas", juk tai tiesiog į-sakyta į mano gyvenimą, tai nėra jokia patirtis, kurią galima būtų prisiminti nepriklausomai nuo situacijos, tai visuomet lieka anos akimirkos kreipinys, jo neįmanoma izoliuoti, šitai

---

[52] Buber M. *Dialogo principas I: Aš ir Tu*. V., 1998. P. 71.

visuomet lieka klausiančiojo klausimu, reikalaujančiu savojo atsakymo."[53]

Tad ir tikrovės, kaip kontingentiškos konkretybės atsivėrimo, kalba yra „paslapties" kalba. Buberio kūrybos žinovas J. Blochas šią kalbą nusako kaip „pirmapradį ir esminį ontologinį kalbos pavidalą".[54] Tai pavidalas, kuris glūdi kiekviename žodyje ar sakinyje kaip galutinis jų prasmingumo pamatas, ankstesnis už bet kokią tekstą konstituojančią semiozę. Tai prasmės pamatas, kuris su-prantamas tik per pirmapradį rūpestį. Todėl mus „ištinkančios" tikrovės kreipinio neįmanoma išsakyti žodynuose aiškinamais ir apibrėžiamais žodžiais:

„Tu negali nurodyti prasmės ir negali jos apibrėžti, tu neturi jokios prasmės formulės ir neturi jokio jos vaizdo (*Bild*), ir vis dėlto ji tau yra tikresnė už tavo juslių pojūčius. Ką ji ketina su mumis daryti, ko ji nori iš mūsų – ta apreikštoji ir paslėpta prasmė? Ne, ne kad ją interpretuotume (šito ir nepajėgtume), o tik kad ją vykdytume."[55]

Prasmė, kuri čia atsiveria, yra ne interpretuojama „teksto" prasmė, o vykdoma „dialogo" prasmė. Tačiau šis „prasmės vykdymas" nėra kokia nors speciali, tekstą generuojančiomis perskyromis aprašoma veikla, o pati „vykdoma prasmė" nėra kokia nors vien „intymiems iš prigimties angelams" prieinama prasmė. Greičiau priešingai – tai prasmė, su kuria pirmiausia ir turi reikalą „paprasti mirtingieji", gyvenantys savo kasdienį gyvenimą.

Juk dialogas, kuriame ši prasmė atsiveria ir kurį turi omenyje Buberis, yra ne tiek kokia nors išskirtinė veiklos rūšis, skirtinga nuo kitų veiklos rūšių, kiek greičiau universalus buvimo būdas, aprėpiantis bet kokią veiklą ir bet kokią būtį. Tik tiek, kad at-

---

[53] Šios knygos 63 p.

[54] Bloch J. *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers.* Heidelberg, 1977. S. 26.

[55] Buber M. *Dialogo principas I: Aš ir Tu.* V., 1998. P. 176-177.

siduodami vienokiai ar kitokiai veiklai, mes susitapatiname su tos veiklos pobūdžiu ir abstrahuojamės nuo jos konkretaus vyksmo. Veikdami paprastai būname apsišarvavę Buberio minimais tekstų „šarvais", saugančiais mus nuo kontingencijos „beprasmybės". Tačiau tikriausiai kiekvieno iš mūsų gyvenime būna akimirkų, kai tie šarvai pralaužiami, ir mes suklūstame ir išgirstame tikrovės kreipinį. Turėdamas omenyje būtent tokias akimirkas, Buberis rašo: „Ir jei tai atsitinka, ir jei mes suklūstame, ir jei klausiame savęs: 'Kas gi ypatinga čia įvyko? Argi tai nėra tas pat, kas man atsitinka kasdien?', tada galime sau atsakyti: 'Žinoma, nieko ypatinga, viskas taip pat, kaip ir kasdien, tik tiek, kad šioje kasdienybėje *mūsų* nebūna'".[56] Iš tiesų akimirkoje atsiskleidžiantis galutinis prasmės pamatas nėra koks nors ypatingas turinys, kurį tekstą konstituojančios perskyros išskirtų iš kitų turinių. Tai, kas čia atsiveria, yra pats išgyvenimo aktualumas, o šio atsivėrimo sąlyga yra mūsų absoliutus susitelkimas esamybėje – tai, kad *tikrai* esame ten, kur esame, ir *tikrai* esame tada, kai esame, o ne klaidžiojame tekstų perskyrų nuorodomis į „kitur" ir „kitados". Tačiau toks absoliutus susitelkimas esamybėje sykiu yra ir bet kokio tekstualumo riba, kuri tekste gali pasirodyti tik kaip teksto savęs apribojimo judesys, nustatantis perskyrą: tekstas/dialogas. Tai judesys, kuriuo tekstas aprėžia pats save ir tuo pačiu suspenduoja savo pretenziją į absoliutumą, pretenziją, kurią aptikome Platono oloje.

Matyt, pastaroji aplinkybė pirmiausia ir turėtų būti imama domėn, jei norima suprasti Buberio *adekvačiai*. Juk iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad, plėtodamas savąją dialogo sampratą, Buberis pats sau prieštarauja: bandydamas dialogą pateikti kaip „tekstinio" kalbėjimo alternatyvą, jis vis dėlto *gamina tekstą*. Tačiau šitaip galvodami išleisime iš akių to teksto pobūdį – tai,

---

[56] Šios knygos 60 p.

kad Buberio tekstai pirmiausia yra kreipinys ir rodymo judesys. Atsigręžę šio judesio brėžiama kryptimi mes, dar tik prieš akimirką buvę *teksto skaitytojai*, tampame *dialogo dalyviais*. Esame jau nebe abstraktūs, dekartiški, „tekstiniai“ *ego*, o konkretūs dialogo dalyviai, į kuriuos kreipiamasi ir kurie į tą kreipinį atsako. Būti tekste ir būti kontingentiškoje tikrovėje yra pamatinė *ontologinė* perskyra, kurią tekstas brėžia tik kaip savo paties ribą. Kai, žengdami žingsnį Buberio rodoma kryptimi, šią ribą peržengiame, keičiasi mūsų ontologinis statusas ir mes įžengiame į visiškai kitą būties sritį, nebendramatę su teksto sritimi. Tai dialogo ontologijos sritis, kurioje nebėra tekstines prasmes generuojančių perskyrų ir todėl nėra ką *skaityti*. Tai sritis, kurioje įmanomas tik *dalyvavimas* kontingentiškos tikrovės vyksme, apie kurį tačiau nei Buberio tekstai, nei juo labiau šis tekstas nieko pozityvaus pasakyti negali dėl pačios savo tekstualios prigimties. Galbūt kaip tik todėl tokie mąstytojai, kaip šio teksto pradžioje cituotas Michaelis Walzeris, arogantiškai numoja ranka į bet kokius bandymus atkreipti dėmesį į „netekstinę“ prasmę, šį mostą palydėdami ironiškomis pastabomis apie „intymius iš prigimties angelus“.

Ir vis dėlto net ir jiems, naiviai apsimestinai ar apsimestinai naiviai vadinantiems save „paprastais mirtingaisiais“, net ir jiems verta priminti, kad ne viskas, kas prasminga, įgyja prasmę tik tekste, ir kad ne viskas, kas yra anapus teksto, yra beprasmiška. Priminti su viltimi, kad šis priminimas nuskambės ir bus išgirstas kaip kreipinys, kviečiantis dialogui.

Dialogas[1]

[1] Buberio čia vartojamas vokiškas žodis *Zwiesprache*, deja, neturi pakankamai tikslaus atitikmens lietuvių kalboje. Tiek mūsų savastinis lietuviškasis „pokalbis", tiek sulietuvintas graikiškasis skolinys „dialogas" (graikiškas priešdėlis *dia-* reiškia ne „du", kaip dažniausiai manoma, o greičiau „per-") nusako situaciją, kurioje gali dalyvauti *daugelis* pašnekovų, todėl neperteikia to bendravimo intymumo, kuris įmanomas tik tada, kad kalbamės vienu *du*. *(Jei nenurodyta kitaip, visi išnašose pateikiami paaiškinimai yra vertėjo.)*

Skiriama P.

Švytėjimas pasaulių ir tamsa beribė,
Sekli akimirka ir amžinybės troškulys,
Regėjimai, tikrovė ir kūryba –
Yra ir buvo pokalbis tik mudviejų su tavimi.

PIRMAS SKYRIUS: APRAŠYMAS

Pirmykštis prisiminimas

Įvairiausiais variantais, kartais su kelerių metų pertrauka, aš sapnuoju vis tą patį sapną. Vadinu jį dvigubo šauksmo sapnu. Sapno scenovaizdis visuomet panašus – technikos dar nepažįstantis, „primityvus" pasaulis. Esu didelėje oloje, panašioje į Sirakūzų akmens skaldyklas, arba drėbtinėje trobelėje, kuri, kai atsibundu, man primena felachų kaimus, arba netoli didžiulio miško, – neprisimenu, kad tokį mišką kada nors būčiau matęs. Sapnas prasideda labai įvairiai, tačiau visuomet įvyksta kas nors neįprasta, pavyzdžiui, nedidelis, į liūto jauniklį panašus žvėris, kurio vardą sapnuodamas žinau, tačiau atsibudęs negaliu prisiminti, drasko mano ranką, ir aš tik vargais negalais jį priveikiu. Keisčiausia, kad ši tiek trukmės, tiek paviršinės įvykių reikšmės požiūriu svarbiausioji sapno siužeto dalis prabėga pašėlusiu tempu, tarsi tai nuo jos nepriklausytų. Tada sapnas staiga sulėtėja: aš stoviu ir šaukiu. Kai atsibudęs ir budrus atmintyje apžvelgiu įvykius, turėčiau manyti, kad tas šauksmas kartais būna džiugus, o kartais – skausmingas ir pergalingas, nelygu kas būna įvykę prieš tai. Tačiau mano atmintis rytą jį atgamina be to emocinio atspalvio ir be tos niuansų gausos; kiekvieną kartą tai būna tas pats šauksmas, neartikuliuotas, tačiau griežto ritmo, nutrūkstantis ir vėl pasigirstantis, augantis iki pilnatvės, kurios budrumo būsenoje neatlaikytų mano gerklė, ilgai ir lėtai, visai lėtai ir labai ilgai – giesmė-šauksmas. Kai jis pasibaigia, liaujasi plakusi ir mano širdis. Bet tada kažkur toli man atsiliepia kitas šauksmas, kitas ir sykiu toks pats, toks pat šauksmas, tik jį šaukia ar gieda kitas

balsas, ir vis dėlto ne toks pats – ne, tai tikrai ne manojo balso „aidas“ (Widerhall), o greičiau jo tikras atbalsis (Gegenhall), ne tik atkartojantis tonas tonan (kad ir prislopintai) manąjį balsą, bet atsakantis (entsprechend), pasitinkantis – tokiu mastu, kad mano balsas, tik ką mano ausyse dar skambėjęs be jokių klausiamųjų intonacijų, dabar nuskamba kaip klausimas, kaip ilga virtinė klausimų, kurie visi dabar gauna atsakymą – nepaaiškinamą, kaip ir pats klausimas, atsakymą. Vis dėlto abu atsakantieji į tą patį šauksmą šauksmai neatrodo vienodi. Kiekvieną kartą girdėti kitas balsas. Tačiau vos tik atsakymas baigiasi, vos tik numiršta garsas, tą pat akimirką mane apima tikrumas, tikras sapno tikrumas: pagaliau įvyko. Nieko daugiau. Tik šitai ir tik būtent taip: pagaliau įvyko. Jei man reikėtų bandyti tai paaiškinti, tai sakyčiau, kad įvykis, sukėlęs mano šauksmą, tikrai ir neabejotinai įvyko tik dabar – kai nuaidėjo atbalsis.

Taip mano sapnas kartojosi – iki pat šio paskutinio karto, prieš dvejetą metų. Iš pradžių buvo taip kaip visada (tai buvo sapnas apie žvėrį), nuskambėjo mano šauksmas ir apmirė mano širdis. Bet tada stojosi tyla. Neataidėjo joks atbalsis. Klausiausi, bet neišgirdau jokio garso. Pirmą kartą aš *laukiau* atsako, kuris mane nuolatos užklupdavo netikėtai, tarsi niekada nebūčiau jo girdėjęs; tačiau to, ko laukiau, nebuvo. Staiga man kažkas atsitiko: tarsi iki šiol nebūčiau žinojęs kito iš pasaulio į pojūtį vedančio kelio, tik ausis, dabar suvokiau save kaip esybę, aprūpintą juslėmis, – organais apvilktomis ir nuogomis juslėmis, – tad aš nusidriekiau į tolumą, atviras, atsivėręs bet kokiam imlumui, bet kokiam suvokimui. Ir tada ne iš tų tolių, o iš mane gaubiančio oro atskriejo begarsis atsakymas. Iš tikro jis ne atskriejo, o tiesiog buvo. Jis buvo čia – taip, matyt, turėčiau kalbėti aiškindamas – dar iki mano šauksmo, tiesiog jau buvo čia, ir dabar, kai jam atsivėriau, leido save priimti. Suvokiau jį taip tobulai, kaip suvokdavau tik aną atbalsį savo ankstesniuose sapnuose. Jei man reikėtų pasakyti, kuo gi aš jį suvokiau, turėčiau sakyti: visomis

savo kūno poromis. Jis atliepė, atsakė taip, kaip anuose ankstesniuose sapnuose atliepdavo, atsakydavo atbalsiai. Jis net pranoko pastaruosius nepažįstama, sunkiai nusakoma tobulybe: būtent tuo, kad tiesiog jau buvo čia.

Kai lioviausi jo klausytis, vėl pajutau aną, stipresnį nei varpo dūžis, tikrumą: pagaliau įvyko.

Bylojantis tylėjimas

Kaip karščiausias kalbėjimas vienas kitam dar nėra pokalbis (aiškiausiai tai matyti, kai turime reikalą su anuo keistu šiokių tokių mąstymo gebėjimų turinčių žmonių sportu, kuris taikliai vadinamas diskusija ar polemika), taip pokalbiui nereikalingi garsai ar net judesiai. Kalba gali neturėti jokių juslinių požymių, ir vis dėlto tai bus kalba.

Žinoma, turiu omenyje ne įsimylėjėlių švelnų tylėjimą-vienaskitame, kuriam pakanka žvilgsnyje ar net paprastame santykių turtingo žvelgimo į tolį bendrume esančios išraiškos ir supratimo. Bet turiu omenyje ir ne mistinį tylėjimą-sykiu, tokį kaip pasakojime apie Pranciškaus mokinį Egidijų ir Prancūzijos karalių Liudviką (ar beveik tokiame pačiame pasakojime apie du chasidų rabius), kurie, vieną vienintelį kartą susitikę, nepasakė vienas kitam nė žodžio, bet, „atsispindėję dieviškojo Veido veidrodyje“, patyrė vienas kitą; mat dar ir šiuo atveju judesys, laikysena vienas kito atžvilgiu yra išraiška.[2]

---

[2] *Šventojo Pranciškaus žiedeliuose* skaitome tokią istoriją: „Kai šv. Liudvikas, Prancūzijos karalius, nusprendė aplankyti pasaulio šventoves, jis išgirdo patikimus pasakojimus apie didžiulę brolio Egidijaus, vieno iš pirmųjų šv. Pranciškaus bendražygių, šventumo šlovę, dėjosi tai į širdį ir nusprendė pats jį aplankyti. Todėl keliaudamas padarė lankstą į Perudžą, kur tuo metu buvo apsistojęs brolis Egidijus.

Priėjęs prie vienuolių būsto vartų su keliais draugais kaip vargšas nepažįstamas piligrimas, jis atkakliai ėmė klausinėti brolio Egidijaus, nepasisakęs

Tai, ką turiu omenyje, norėčiau paaiškinti pavyzdžiu.

Įsivaizduokime du vyrus, sėdinčius greta kažin kur pasaulio vienatvėje. Jie nesikalba, jie nežiūri vienas į kitą, jie net neatsi-

---

broliui vartininkui, kas jis. Tad brolis vartininkas nuėjo pas brolį Egidijų ir pasakė, kad prie vartų jo laukia kažkoks piligrimas. Brolis Egidijus savo dvasia iškart suprato, kad tai – Prancūzijos karalius.

Su dvasiniu įkarščiu jis tuojau išėjo iš savo celės ir greitai nubėgo prie vartų. Ir nieko vienas kito neklausdami, niekada vienas kito nematę, jie puolė kits kitam į glėbį, pagarbiai priklaupė ir taip nuoširdžiai pasibučiavo, tarsi būtų ilgai nesimatę seni geri bičiuliai. Ir jie neištarė kits kitam nė žodžio, tik tyliai klūpojo nuoširdžios draugystės glėbyje. Taip praklūpoję nemaža laiko, jiedu be žodžių išsiskyrė. Šv. Liudvikas iškeliavo toliau, o brolis Egidijus sugrįžo į savo celę.

Karaliui Liudvikui iškeliaujant, vienas vienuolis paklausė jo draugo, kas tas žmogus, su tokia meile apkabinęs brolį Egidijų. Šis atsakė, jog čia buvo Prancūzijos karalius Liudvikas, per savo maldingą kelionę užsukęs pamatyti brolio Egidijaus. Taip taręs, su kitais karaliaus draugais skubiai išvyko tolyn. Vienuoliai labai nuliūdo, kad brolis Egidijus nepasakė karaliui nė žodžio, ir priekaištaudami taip kalbėjo: „O, broli Egidijau, kaip čia nutiko, kad tu nepanorai nieko pasakyti tokiam didžiam karaliui, atvykusiam iš Prancūzijos tavęs pamatyti ir išgirsti iš tavęs bent kelis žodžius?"

Brolis Egidijus atsakė: „Brangūs broliai, nesistebėkite, kad nei jis, nei aš nepajėgėme pratarti nė žodžio, mat vos tik mes apsikabinome, dieviškosios Išminties šviesa atvėrė jo širdį man, o mano širdį – jam. Ir taip iš Dievo malonės mes pažvelgėme vienas kitam į širdį, ir tai, ką jis norėjo pasakyti man ar aš – jam, mes supratome be lūpų ar liežuvio ir dar geriau, su didesne paguoda, nei būtume kalbėjęsi. Nes jei būtume norėję žodžiais išreikšti tai, ką jautėme širdimi, dėl netobulos žmonių kalbos, kuria neįmanoma aiškiai išsakyti Dievo slėpinių, nebent mistikos simboliais, toks pokalbis veikiau būtų mus nuliūdinęs, negu suraminęs. Todėl būkit tikri, kad karalius iškeliavo nepaprastai paguostas" (*Šventojo Pranciškaus žiedeliai.* V.: Taura, 1993. P. 101-102).

Panašią istoriją randame ir M. Buberio surinktuose pasakojimuose apie chasidus: „Kai rabis Mendelis, Vorkų cadiko sūnus, ir rabis Eleazaras, Kozinieco Magido anūkas, pirmą kartą gyvenime susitiko, jie vienu du įėjo į pirkią, atsisėdo vienas prieš kitą ir taip gerą valandą sėdėjo tylėdami, o po to išsiskyrė ir nuėjo kas sau. „Štai ir baigėme", tarė rabis Mendelis.

Kai jis kartą buvo Kocke, Kocko rabis paklausė: „Kur tu išmokai tylėjimo meno?" Rabis Mendelis buvo beatsakąs, tačiau apsigalvojo ir liko savajam menui ištikimas" (Buber M. *Die chasidischen Bücher.* Verlag von Jakob Hegner in Hellerau, 1928. S. 598).

gręžia vienas į kitą. Jie nėra bičiuliai, nė vienas iš jų nieko nežino apie kito gyvenimą, jie susitiko tik šįryt, keliaudami savais keliais. Šią akimirką nė vienas iš jų negalvoja apie kitą (mums nesvarbu, apie ką jie galvoja). Jie abu sėdi ant to paties suolo. Vienas – taip, kaip, tikriausiai, yra įpratęs: romus, pasiruošęs priimti viską, kas tik jam bus duota; jo esybė tarsi sako: maža būti pasiruošusiam, reikia dar tikrai būti *čia*. Kitas: jo laikysena neišduoda, kas jis yra, tai uždaras, santūrus vyras; tačiau tie, kas jį pažįsta, žino, kad jį saisto vaikystės užkeikimas, kad jo santūrumas yra šis tas daugiau negu vien laikysena, po šia laikysena slypi neįveikiamas nesugebėjimas-save-komunikuoti (Sich-nicht-mitteilen-können). Staiga – įsivaizduokime, kad tai viena iš tų valandų, kai pavyksta sudaužyti septynis geležies apkaustus, kuriais surakinta mūsų širdis, – užkeikimas netenka galios. Tačiau ir dabar tas vyras tebesėdi nebylus ir net nekrusteli. Vis dėlto jis kažką daro. Jis buvo išlaisvintas, nors net piršto nepajudino, ir nesvarbu, iš kur tas išlaisvinimas atėjo. Tačiau dabar jis įveikia tą atodairą (Rückhalt), kurią įveikti gali tik jis pats. Dabar iš jo nebevaržomai srūva komunikacija ir tylėjimas ją neša kaimyno link, kaimyno, kuriam ta komunikacija juk ir buvo skirta, ir kuris taip pat ją priima be atodairos (rückhaltlos), kaip kiekvieną tikrą, jam skirtą dalią. Niekam, net sau pačiam jis nepajėgs papasakoti, ką patyrė. O ir ką gi jis „žino“ apie tą kitą? Žinojimas čia nebereikalingas. Mat kai tarp žmonių įsiviešpatauja, kad ir bežodis, beatodairiškumas (Rückhaltlosigkeit), tada įvyksta dialoginio žodžio sakramentas.

Nuomonės ir faktai

Tad nors žmogiškojo dialogo savitas egzistavimas yra ženklai, t.y. garsai ir gestai (raidės būna reikšmingos tik ypatingais atvejais, antai kai kokiame nors susirinkime draugai siuntinėja vienas kitam raštelius, išreikšdami savo nuotaiką), vis dėlto

dialogas gali vykti ir be ženklų; žinoma, tada jis neturi juslėmis suvokiamo pavidalo. Tačiau esminis (giliai dialogo viduje slypintis) jo elementas, atrodo, yra komunikacija. Bet aukščiausiomis akimirkomis dialogas peržengia ir šias ribas. Tada jis vyksta anapus komunikuotų ar komunikuojamų turinių, net jei tie turiniai visiškai asmeniški, tačiau ne kaip koks nors „mistinis", o kaip griežtąja šio žodžio prasme faktinis vyksmas, vyksmas, neatsiejamas nuo bendro žmonių pasaulio ir konkrečios laiko sekos.

Galima būtų manyti, kad tai ypatinga erotikos sritis. Tačiau kaip tik šios srities čia neketinu imti domėn. Mat tikrovėje eroso sandara yra dar nuostabesnė ir sudėtingesnė negu Platono genealoginiame mite[3], o erotika jokiu būdu nėra vien dialogo sutirštinimas ir išplėtojimas, nors kai kas ir galėtų taip manyti. Maža to, man nežinoma jokia kita sritis, kurioje (apie tai dar kalbėsiu) dialogiškumas ir monologiškumas būtų sumišę ar net susipriešinę. Daugelis gerai žinomų meilės ekstazių yra tik mėgavimasis neregėta savo asmeninių galimybių aktualizacijos pilnatve.

---

[3] Platono dialoge *Puota* (203 b-e) pasakojamas mitas, pagal kurį meilės daimono Eroto tėvai Išteklius (Poros) ir Skurdybė (Penia) jį pradėjo meilės deivės Afroditės gimimo dieną, todėl paveldėjęs abiejų tėvų savybes: „Gimęs iš Ištekliaus ir Skurdybės, Erotas susilaukė štai tokio likimo: pirmiausia, jis amžinas skurdžius ir toli gražu nei švelnus, nei gražus, kaip paprastai mano žmonės. Priešingai, jis grubus, šiurkštus, basas benamis, miega be pastogės, ant žemės, nepasiklojęs, prie durų pakelėse, – tikras savo motinos vaikas, amžinas stokos sugyventinis. Antra vertus, tėvo pavyzdžiu taiko į tai, kas gražu ir gera, drąsus, ūmus, smarkus, nuostabus medžiotojas, nuolat rezgąs kokias pinkles, geidus pažinimo ir randąs į jį kelią, visą gyvenimą filosofuoja, nuostabus žyniuonis, burtininkas, sofistas. Gimęs nei nemirtingas, nei maruolis, jis tą pačią dieną tai gyvena klestėdamas, jei turi išteklių, tai miršta, bet vėl atgimsta dėl tėvo prigimties; visi jo ištekliai nuteka, tad Erotas niekad nebūna nei skurdus, nei išteklingas" (Platonas. *Puota*, V.: Aidai, 2000. Vertė T. Aleknienė. P. 47-48).

Greičiau būčiau linkęs galvoti apie ne itin išvaizdų, tačiau reikšmingą egzistencijos (Daseins) kampelį: apie žvilgsnius, kurie gatvės maišatyje plyksteli tarp nepažįstamųjų, kai šie prasilenkia net nesulėtindami žingsnio; būna tokių žvilgsnių, kurie plasnoja nesaistomi likimo ir vis dėlto atskleidžia viena kitai dvi dialogines prigimtis.

Tačiau iš tikro parodyti tai, ką turiu omenyje, galiu tik imdamas įvykius, kurie galiausiai veda į tikrą komunikacijos virtimą komunija, kitaip sakant, į dialoginio žodžio įkūnijimą.

Tai, apie ką čia kalbama, neįmanoma skaitančiam žmogui perteikti sąvokomis. Tačiau tai galima pavaizduoti pavyzdžiais, tik, kalbant apie svarbius dalykus, nereikia drovėtis tuos pavyzdžius ištraukti iš slapčiausių asmeninio gyvenimo kertelių. Mat niekur kitur jų nerasime.

Mano draugystė su vienu, dabar jau mirusiu, žmogumi radosi iš įvykio, kurį, jei kas nori, gali vadinti nutrūkusiu pokalbiu. To įvykio data – 1914 metų Velykos. Keletas žmonių, atstovavusių įvairioms Europos tautoms, susirinko draugėn, kad, nujausdami artėjančią katastrofą, pamėgintų sukurti tam tikrą autoritetingą antnacionalinį organą. Derybų metu viešpatavo tas atvirumas, kurio substancinį vaisingumą kažin ar dar kada nors buvau taip stipriai patyręs: jis taip paveikė visus dalyvius, kad visos fikcijos subyrėjo ir kiekvienas žodis tapo faktu. Kai svarstėme sudėtį didesnės grupės, kuri būtų turėjusi imtis oficialios iniciatyvos (buvo nuspręsta susirinkti tų pačių metų rugpjūčio mėnesį), vienas iš mūsų – tai buvo aistringo susitelkimo ir teisumu galingos meilės vyras, – suabejojo, ar grupės sąraše ne per daug žydų, ar kai kurioms šalims atstovaujančių žydų skaičius nebus neproporcingai didelis tų šalių delegacijose. Nors tokios abejonės buvo nesvetimos ir man – mat laikiausi požiūrio, kad kūrybiškai, o ne vien iniciatyviai dalyvauti stabilaus taikos pasaulio kūrime žydai gali tik kaip bendruomenė, o ne kaip pabiri nariai, – vis dėlto taip išsakytos jos man pasirodė nepakankamai

pagrįstos. Aš, kaip užkietėjęs žydas, pareiškiau protestą prieš šį protestą. Dabar nebeprisimenu kaip, bet kalbėdamas paminėjau Jėzų ir tai, kad mes, žydai, jį pažįstame iš vidaus, jo, kaip žydo, paskatas ir pajautas pažinodami tokiu būdu, kuris jam paklususioms tautoms yra nežinomas. „Tokiu būdu, kuris jums neprieinamas“, – pasakiau anam kunigui. Jis atsistojo, aš irgi stovėjau, ir mes žvelgėme vienas kitam į akis – giliai, iki pat širdies. „Kas buvo – pražuvo“, tarė jis, ir mes visų akivaizdoje broliškai pasibučiavome.

Žydų ir krikščionių santykių situacijos aiškinimasis virto krikščionio ir žydo sąjunga; šiuo virsmu išsipildė dialogika. Nuomonės pražuvo, kūną turėjo tik faktinis vyksmas.

Religiniai pokalbiai

Čia galiu tikėtis dviejų priekaištų: vieno – svaraus, kito – ryžtingo.

Man būtų galima paprieštarauti: tada, kai kalbama apie esmines, „pasaulėžiūros“ nuostatas, pokalbio *nevalia* nutraukti tokiu būdu; kiekvienas jo dalyvis privalo save pateikti iki galo, su visu neišvengiamu savo žmogišku ribotumu, ir būtent per tai realiai suvokti, jog jį aprėžia kitas pokalbio dalyvis: tada jie abu patirs mūsų sąlyginumo (Bedingtheit) likimą ir jame pasitiks vienas kitą.

Į tai atsakau: aprėžtumo patirtis yra tame, ką aš noriu parodyti, tačiau tame yra ir bendra to aprėžtumo įveika, kuri, tiesa, įmanoma ne „pasaulėžiūros“, o tikrovės plotmėje. Nė vienas iš besiginčijančių neprivalo atsižadėti savo įsitikinimų, tačiau kai jie netikėtai ką nors daro arba kai juos staiga kas nors ištinka, jie sudaro tai, kas vadinama sąjunga, įžengia į karalystę, kurioje įsitikinimų dėsniai negalioja. Jie irgi patiria mūsų sąlygotumo likimą, tačiau jie jį labiausiai pagerbia, kai, kaip mums yra leista, trumpai nemirtingai akimirkai nuo to likimo išsivaduoja. Jie jau buvo susitikę anksčiau, kai kiekvienas iš jų širdyje atsigręžė į

kitą taip, kad nuo to akimirksnio, sudabartinęs kitą, tikrai į jį prabilo ir jam kalbėjo.

Kitas, visiškai kitoks, netgi priešingas priekaištas skamba taip: net jei tai yra įmanoma, kai neišeiname už pažiūrų srities ribų, tai negalioja tikėjimo išpažinimo atveju. Dviem skirtingų tikėjimų žmonėms, kurie ginčijasi dėl savųjų tikėjimų doktrinos, rūpi Dievo valios vykdymas, o ne paviršinė asmenų santarvė. Tam, kas pasiryžęs žūti už savo tikėjimą, kas pasiryžęs už jį žudyti, neegzistuoja sritis, kurioje tikėjimo dėsnis jau neturėtų galios. Tokiam žmogui rūpi, kad tiesa nugalėtų, ir jis nesiduoda mulkinamas sentimentų. Kitaip, t.y. klaidingai, tikintis turi būti atverstas arba mažų mažiausiai pamokytas, o betarpiškas sąlytis su juo įmanomas tik ten, kur jau nebeatstovaujamas tikėjimas, sąlytis su juo remiantis tikėjimu neįmanomas. Kai kalbama apie religiją, tezei *nevalia* „pražūti".

Į šį priekaištą, kurio jėga kyla iš to, jog jam nerūpi savaime-suprantamybės teisėmis viešpataujantis reliatyvizuotos dvasios neprivalomumas, galiu atsakyti tik tam tikru išpažinimu.

Aš negaliu smerkti Liuterio, kuris Marburge nesutarė su Cvingliu[4], negaliu smerkti ir Kalvino, pasiuntusio į mirtį Servetą[5]; ir

---

[4] 1529 metais Heseno grafo Pilypo iniciatyva Marburge susitiko Martinas Liuteris (1483-1546) ir Ulrichas Cvinglis (1484-1531). Susitikimo tikslas buvo sustabdyti Reformacijos sąjūdyje prasidėjusį skilimą. Vis dėlto abu didieji Bažnyčios reformatoriai neįstengė susitarti. Antai, kitaip negu Liuteris, Cvinglis griežtai skyrė dieviškąją ir žmogiškąją Kristaus prigimtis, be to, neigė Kristaus kūnišką dalyvavimą Eucharistijos duonoje ir vyne.

[5] Ispanų gydytojas (atradęs mažąjį kraujo apytakos ratą) ir humanistas Miguelis Servetas (1511-1553) knygose *Apie Trejybės klaidas* (De Trinitatis erroribus libri septem, 1531), *Dialogai apie Trejybę* (Dialogorum de Trinitate libri duo, 1532), *Krikščionybės atstatymas* (Christianismi Restitutio, 1553) neigė Dievo triasmeniškumą ir Kristų traktavo tik kaip vieną iš formų, kuriomis reiškiasi amžinasis Dievo Žodis. Už šias pažiūras jis turėjo slapstytis nuo inkvizicijos, tačiau, pabėgęs į Ženevą, Jono Kalvino buvo apkaltintas erezija ir sudegintas ant laužo.

Liuteris, ir Kalvinas tiki, jog Dievo žodis taip giliai suleido šaknis žmonėse, kad jį galima žinoti visiškai vienareikšmiškai, tad ir skelbti jį dera vienu vieninteliu pavidalu. Bet aš tuo netikiu. Aš tikiu, kad Dievo žodis sušvinta man prieš akis tarsi krintanti žvaigždė, o meteorito akmuo tik liudys jos liepsną, bet jos man neužgoš; ir aš pats galiu tik liudyti tą šviesą, o ne, paėmęs akmenį, sakyti: štai ji. Tačiau šio tikėjimo skirtumo nederėtų laikyti vien subjektyviu, jis pagrįstas ne tuo, kad mes, gyvenantys dabar, esame menko tikėjimo; jis liks, kad ir koks tvirtas bus mūsų tikėjimas. Pasikeitė pati pasaulio situacija (griežčiausia šio žodžio prasme), arba, tiksliau tariant: pasikeitė Dievo ir žmogaus santykis. Ir šio pokyčio esmės nesuvoksime, jei galvosime vien apie mums tokį įprastą aukščiausiosios šviesos užtemimą, apie apreiškimo netekusią mūsų egzistavimo naktį. Tai budėjimo naktis. Ne miglotos vilties, o budėjimo[6]. Mes laukiame teofanijos, apie kurią nežinome nieko, išskyrus vietą, o ta vieta vadinasi bendruomenė.

Oficialiose šio laukimo katakombose nėra vienareikšmiškai atpažįstamo ir atstovaujamo Dievo žodžio. Mums patikėti žodžiai aiškina save mūsų žmogiškajame atsigręžime vienų į kitus. Joks klusnumas tam, kuris ateina, neįmanomas be ištikimybės jo kūriniams. Būti šitai patyrusiais – tai yra mūsų kelias. Ne „pažanga“, o kelias.

Ateina tikrųjų religinių pokalbių metas. Tai ne anie tariami, tik religiniais vadinami pokalbiai, kai niekas nemato savojo partnerio ir į jį nesikreipia. Tai tikras dialogas, tarp įsitikrinimo ir įsitikrinimo, bet taip pat ir tarp atsivėrusio asmens ir atsivėrusio asmens. Tik tada rasis tikroji bendruomenė – ne tariamo visų religijų bendro tikėjimo turinio, o situacijos, baugulio ir laukimo bendruomenė.

---

[6] Plg. *1 Tes 5, 6*: „Todėl nemiegokime kaip kiti, bet budėkime ir būkime blaivūs!”

Klausimas

Dialogiškumas nėra vien žmonių bendravimas: kaip matėme, tai tokia žmonių laikysena vienas kito atžvilgiu, kuri bendravimu tik reiškiasi.

Tad atrodo, kad jei ir įmanoma apsieiti be žodžių, be komunikacijos, vis dėlto vienas dalykas yra esmiškai neatsiejamas nuo dialogiškumo. Tai vidinio veiksmo abipusiškumas. Juk aišku, kad du žmonės, kuriuos sieja dialogas, turi būti atsigręžę vienas į kitą, vadinasi – nesvarbu, kaip aktyviai ar net kaip aiškiai savo aktyvumą suvokdami – turi vienas į kitą atsigręžti.

Tokia glausta formuluotė yra paranki, nes po ją formuluojančiu klausimu apie aiškinamosios kategorijos ribas slypi klausimas, kuris suardo bet kokias formules.

Stebėjimas, kontempliacija, įsiskverbimas

Derėtų skirti tris būdus, kuriais galima suvokti žmogų, kurio gyvenimas teka mums po akių (turiu omenyje ne mokslo objektą, apie mokslą čia nekalbu). Mūsų suvokimo objektui nebūtina žinoti nei apie mus, nei apie mūsų buvimą. Ar jis turi kokį nors santykį (hat Verhältnis) su mūsų suvokimu, ar jis kaip nors su tuo suvokimu santykiauja (hat Verhalten) – šiuo atveju tai nesvarbu.

Stebėtojas (Beobachter) žūtbūt stengiasi įsidėmėti stebimąjį, jį „pasižymėti“. Jis stebi jį ir jį piešia. Tai darydamas, stebėtojas stengiasi užfiksuoti kuo daugiau stebimojo „bruožų“. Jis medžioja tuos bruožus, žiūrėdamas, kad nė vienas neliktų nepastebėtas. Stebėjimo objektas sudarytas iš bruožų, ir yra žinoma, kas po kokiu bruožu slypi. Žmogaus ekspresinės sistemos žinojimas akimirksniu pasisavina naujas, tik ką pasirodžiusias individualias variacijas ir vėl tinka naudojimui. Veidas yra ne kas kita, kaip tik fizionomija, judesiai – viso labo išraiškos gestai.

Kontempliuotojui (Betrachter) apskritai nebūdinga jokia pastanga. Jis užima padėtį, iš kurios gali matyti objektą, ir ramiai laukia to, kas jam bus duota. Tik iš pat pradžių jį valdo tam tikras ketinimas, viskas, kas vyksta vėliau, vyksta savaime. Jis nieko nesižymi, palieka sau visišką laisvę, jis visai nebijo ką nors pamiršti („Gera yra pamiršti", sako jis). Savo atminčiai jis nekelia jokių uždavinių, jis pasitiki jos organišku veikimu, kuris išsaugo tik tai, ką verta išsaugoti. Kitaip negu stebėtojas, jis nekaupia žolės kaip pašaro, o varto ją, pakreipdamas tai vienu, tai kitu šonu, kad saulė ją visą apšviestų. Jis neįsidėmi bruožų („Bruožai klaidina", sako jis). Objekte jį domina tai, kas nėra nei „charakteris", nei „išraiška" („Tai, kas įdomu, nėra svarbu", sako jis). Visi didieji menininkai buvo kontempliuotojai.

Tačiau esama ir visiškai kitokio pobūdžio suvokimo.

Kontempliuotojas ir stebėtojas panašūs tuo, kad ir vienam, ir kitam būdinga ta pati nuostata, būtent – noras suvokti po akių gyvenantį žmogų; noras, kad šis žmogus būtų objektas, atsietas nuo jų pačių ir nuo jų asmeninio gyvenimo, ir kad kaip tik dėl šio atsietumo galima būtų tą žmogų suvokti „teisingai"; kad tuo būdu pažįstamas dalykas (nesvarbu, ar tai bruožų suma, kuri domina stebėtoją, ar egzistavimas, kuris rūpi kontempliuotojui) iš jų nereikalautų veiksmų ir jiems nebūtų lemtingas; kad viskas vyktų atokiuose estezijos[7] laukuose.

Visai kas kita, kai *jautriąją* mano asmeninio gyvenimo valandą aš sutinku žmogų, kuriame man kažkas, ko negaliu suvokti kaip objekto, „kažką sako". Tai jokiu būdu nereiškia, kad man sako, *koks* tas žmogus yra, kas jam darosi, ar panašiai. Ne, tiesiog kažką taria *man*, kažką man pri-taria (zuspricht), kažką į

---

[7] *Ästhesie* (gr. *aisthesis* – pojūtis, juslinis suvokimas). Darydamas aliuziją į juslinį suvokimą, Buberis čia nori pabrėžti „paviršinį" to, ką jis vadina stebėjimu ir kontempliacija, pobūdį. Plg. Buber M. *Dialogo principas I: Aš ir Tu*. V., 1998 (toliau – DP I), p. 71-72.

mano gyvenimą į-taria (hineinspricht). Tai gali būti susiję su pačiu kalbančiuoju žmogumi, pavyzdžiui, su tuo, kad esu jam reikalingas. Tačiau tai gali būti susiję ir su manimi. Pats šis žmogus jo laikysenos mano atžvilgiu požiūriu niekaip nėra susijęs su šiuo sakymu. Jis nėra su manimi niekaip susijęs, tikriausiai jis manęs net nepastebėjo. Ne jis man tai sako, panašiai kaip tada, kai anas ant suolo sėdintis vienišas žmogus sėdinčiajam šalia išpažino savo paslaptį: sako *tai*.

Tas, kas mano, jog žodis „sakyti" čia yra metafora, manęs nesupranta. Frazė „tai man nieko nesako" yra metafora; tuo tarpu tai, ką turiu omenyje aš, yra tikra kalba. Kalbos namuose daug kambarių, o šis – vienas iš vidinių.

Kai tai, kas pasakyta, gauname tokiu būdu, poveikis būna visiškai kitoks negu stebint ar kontempliuojant. Žmogaus, kuriame ar per kurį man buvo kažkas pasakyta, aš negaliu pavaizduoti piešiniu, negaliu papasakoti ar aprašyti; jei bandyčiau tai daryti, pasakymo nebeliktų. Šis žmogus nėra mano objektas; mane su juo susiejo kažkoks reikalas. Galbūt turiu jam ką nors padaryti, o galbūt turiu tik šio to pasimokyti; svarbu tik tai, kad aš „priimčiau". Galbūt aš privalau tuojau pat atsakyti, ir atsakyti štai šiam žmogui, o gal tam, kad atsakyčiau, turiu nukeliauti ilgą, daugialypį perteikimo kelią, ir atsakyti man teks kažkur, kažkada ir kažkam, ir kas žino, kokia kalba. Tačiau dabar svarbu yra tik tai, kad aš prisiimu atsakymo pareigą. Mane ištinka žodis, kuris primygtinai reikalauja atsakymo.

Pavadinkime tokį suvokimo būdą *įsiskverbimu*.

Tai, į ką įsiskverbiu, visiškai nebūtinai turi būti žmogus; tai gali būti ir gyvūnas, ir augalas, ir akmuo. Jokia reiškinių rūšis, jokia įvykių rūšis nėra iš esmės išmesta iš sąrašo dalykų, kuriais man tarpais kas nors pasakoma. Niekas negali atsisakyti tapti žodžio indu. Dialogiškumo galimybės ribos yra įsiskverbimo ribos.

Ženklai

Kiekvienas iš mūsų nešioja šarvus, kurių paskirtis – saugoti mus nuo ženklų. Ženklai nuolatos mus ištinka; gyventi reiškia būti tuo, į kurį kreipiamasi. Mes turime tik priimti, tik išgirsti tą kreipinį. Tačiau rizika mums atrodo pernelyg didelė, mums atrodo, kad toks begarsis griausmas gresia mus sunaikinti, ir mes iš kartos į kartą vis tobuliname tą apsaugos mechanizmą. Visas mūsų mokslas bando mus įtikinti: „Nusiramink, viskas vyksta taip, kaip turi vykti, niekas į tave nežiūri, niekam tu nerūpi, tai tik „pasaulis", ir tu gali išgyventi jį kaip nori, ir kad ir ką tu savyje iš jo darysi, viską darai tik tu pats, iš tavęs nieko nereikalaujama, į tave nesikreipiama, viskas gerai".

Kiekvienas iš mūsų nešioja šarvus, kurių įpratę ilgainiui net nebepastebime. Tik trumpi akimirksniai juos pralaužia ir pažadina mūsų sielos jautrumą. Ir kai tai atsitinka, ir kai mes suklūstame, ir kai klausiame savęs: „Kas gi čia ypatinga įvyko? Argi tai ne tas pat, kas man nutinka kasdien?", tada galime sau atsakyti: „Žinoma, nieko ypatinga, viskas taip pat, kaip ir kasdien, tik tiek, kad šioje kasdienybėje *mūsų* nebūna".

Kreipinio ženklai nėra kas nors ypatinga, kas nors, kas suardytų įprastą daiktų tvarką. Šie ženklai yra ne kas kita, kaip tik tai, kas vyksta visada, kas vyksta nuolatos, ir kreipinys čia nieko neprideda. Eterio bangos nuolatos ošia, tik mūsų imtuvai paprastai būna išjungti.

Tai, kas mane ištinka, yra kreipinys, kuriuo kreipiamasi į mane. Pasaulio vyksmas kaip tai, kas mane iš-tinka; šis vyksmas yra kreipinys į mane. Tačiau kai aš jį sterilizuoju, kai iš to vyksmo išraunu kreipinio daigą, tada tampu pajėgus viską, kas mane ištinka, traktuoti kaip dalį tokio pasaulinio vyksmo, kuris man yra abejingas. Rišli, sterilizuota sistema, į kurią man visa tai tereikia tik įterpti, yra titaniškas žmonijos kūrinys. Kalba irgi buvo priversta jam tarnauti.

Jei tokie samprotavimai patrauktų šio laikų sargybos bokšto vartų sargų dėmesį, nuo bokšto viršūnės man bus atsakyta, kad tai ne kas kita, o tik savita seno prietaro atmaina, prietaro, esą kosminiai ir telūriniai[8] vyksmai turi tiesioginę ir suvokiamą reikšmę žmogaus gyvenimui: užuot visa, kas vyksta, supratus fizikos, biologijos, sociologijos požiūriu (visa tai, aš, žmogus, linkęs žavėtis tikrais tyrinėjimų rezultatais, labai vertinu, jei tik tie, kurie tuos rezultatus pasiekia, žino, ką daro, ir neišleidžia iš akių srities, kurioje jie juda, ribų), reikia stengtis suvokti viso to tariamą prasmę, kuri neegzistuoja proto dėsniams paklūstančiame erdvėlaikinio pasaulio kontinuume.

Taigi, pats to nenujausdamas, būčiau patekęs į draugę augūrų[9], o keistų jų atmainų, kaip žinia, esama ir mūsų dienomis.

Tačiau nesvarbu, ar būtų buriama iš kepenų ar iš žvaigždžių, šių ženklų būdingas bruožas yra tas, kad juos galime rasti žodyne, kuris, beje, nebūtinai turi būti surašytas. Kad ir kokios slaptos būtų tos žinios, tas, kas bando jomis pasinaudoti, *sužino*, kokius gyvenimo vingius reiškia šis, o kokius – anas ženklas. Net jei, turėdami reikalą su keliais įvairiarūšiais ženklais, susiduriame su nemenkais sunkumais, kai juos reikia atskirti arba susieti, galime „pasitikrinti“ tuose žodynuose. Bendras tokio pobūdžio veiklos bruožas yra pasikartojimas: vienodumas, nuolatinis pritaikomumas pagal analogiją tų pačių vieną kartą atrastų taisyklių, dėsnių bei išvadų. Tai, kas paprastai vadinama prietaringu tikėjimu (Aberglaube), man greičiau primena prietaringą žinojimą (Aberwissen). Nuo prietaringos baimės, kai bijoma skaičiaus

[8] žemės kilmės, susiję su žemės stichija (<*Telus* – Senovės Romos mitologijoje žemės deivė).

[9] augūrai (iš lot. *augere* – dauginti, didinti) – senovės Romoje žyniai, rūpinęsi Romos gerovės gausinimu ir dėl to būrę ateitį iš paukščių skrydžio, lesimo būdo, balsų. Kadaise buvę autoritetingi pranašautojai, ilgainiui augūrai prarado žmonių pasitikėjimą. Imperijos laikų Romoje žodis „augūras” įgijo „šarlatano” reikšmę.

„trylika“, tiesus kelias į svaigiausias *gnosis*[10] aukštumas, tačiau tai blogiau net už tikrojo tikėjimo beždžionę.

Tikrasis tikėjimas – jei šitaip galėčiau vadinti stojimąsi akivaizdon (Sichstellen) ir klausymą (Vernehmen) – prasideda ten, kur baigiasi tikrinimas, kur dingsta net noras tikrinti. Tai, kas mane iš-tinka, man šį tą sako, tačiau *kas* yra tai, kas man sakoma, šito negali atskleisti joks slaptasis mokslas, nes šitai dar niekados nebuvo pasakyta ir šitai nėra sudaryta iš jokių kada nors ištartų garsų. Šitai negali būti išaiškinta, šitai ir neišverčiama, to man niekas negali paaiškinti, ir aš negaliu šito niekam papasakoti, tai apskritai nėra joks „kas“, juk tai tiesiog į-sakyta į mano gyvenimą, tai nėra jokia patirtis, kurią būtų galima prisiminti nepriklausomai nuo situacijos, tai visuomet lieka anos akimirkos kreipinys, jo neįmanoma izoliuoti, šitai visuomet lieka klausiančiojo klausimu, reikalaujančiu savojo atsakymo.

(Klausimas. O juk kaip tik čia glūdi kita didžiulė aiškinimo ženklų ir ženklų kalbos priešprieša. Ženklų kalbos, kurią čia turime omenyje: ji niekada nėra pranešimas, nėra informavimas, nėra nuraminimas.)

Tikėjimas stovi vienkartinumo sraute, kurį žinojimas tiesiog peržengia. Žmogaus proto darbas neįmanomas be laikinų statinių iš analogijų ar tipologijų. Tačiau jei į juos įžengtume tada, kai tau, kai man klausiantysis iškėlė klausimą, tai reikštų, kad mes sprunkame šalin. Tik sraute galime išbandyti ir tesėti gyvenamą gyvenimą.

Kad ir kaip gerbčiau erdvėlaikinį pasaulio kontinuumą, gyvendamas pažįstu tik pasaulio konkretybę, kuri man pateikiama kaskart, kiekvieną akimirką. Galiu ją skaidyti į sudėtines

[10] gr. pažinimas, žinojimas. Turimas omenyje „išganantis žinojimas”, kurį tarėsi turį *gnostikai* – II-III a. Artimuosiuose Rytuose klestėjusių religinių bendruomenių nariai, plėtoję sudėtingas kosmologines-soteriologines sistemas ir pretendavę filosofinėmis spekuliacijomis atskleisti tikėjimo paslaptis.

dalis, galiu gretindamas susieti su panašių fenomenų grupėmis, galiu ją išvesti iš to, kas buvo anksčiau, ar redukuoti į tai, kas paprasta, – ir vis dėlto aš nepaliesiu savosios pasaulio konkretybės. Ji negali būti suskaidyta, sugretinta, redukuota, išvesta. Šiurpiai vienkartinė ji žvelgia į mane. Antai Stravinskio balete klajojančio lėlių teatro direktorius nori parodyti mugėje susirinkusiems žiūrovams, kad juos išgąsdinęs Pierrot tėra tik aptaisytas šiaudų kūlys. Jis perplėšia tą kūlį per pusę ir krenta siaubo apimtas, nes ant šėpos stogo sėdi *gyvas* Petruška ir juokiasi iš jo.[11]

Tikrasis pasaulio konkretybės vardas yra: man, kiekvienam žmogui patikėtas kūrinys. Jame mums duoti kreipinio ženklai.

Atsivertimas

Kai buvau jaunesnis, „religingumas“ man reiškė išskirtinumą. Tai būdavo valandos, iškeltos iš įprastos dalykų eigos. Kažkas pramušdavo tvirtą kasdienybės lukštą. Tada patikimas reiškinių pastovumas sutrikdavo; kažkas įsiveržbeing ir suardydavo jo reguliarumą. „Religinė patirtis“ būdavo rišlioje gyvenimo tėkmėje neišsitenkančio kitoniškumo patirtis. Iš pradžių tai galėdavo būti kas nors įprasta, kokio nors gerai pažįstamo daikto kontempliavimas. Bet staiga tas daiktas tapdavo paslaptingas ir baugus, o galiausiai – skaidrus, ir pro jį pasimatydavo paslapties tamsa, o

[11] Buberis turi omenyje Igorio Stravinskio baletą *Petruška*, kurį pirmą kartą 1911 metais Paryžiuje pastatė garsioji S. Diagilevo trupė. Kurdami baleto libretą, I. Stravinskis ir A. Benois pasinaudojo tradiciniais mugių „balaganų" siužetais bei personažais:

Senas lėlininkas Užgavėnių mugėje rodo savo lėles – Baleriną, Maurą ir Petrušką (Pierrot). Pasitelkęs burtus, jis įkvepia lėlėms žmonių jausmus, ir šios atgyja. Petruška myli Baleriną, tačiau ši teikia pirmenybę kvailam ir pasipūtusiam Maurui. Meilės pavydo kankinamas Petruška nužudo Maurą. Norėdamas nuraminti sukrėstus žiūrovus, lėlininkas bando paaiškinti, kad tai tik lėlių šokis, tačiau jį patį apima siaubas, kai jis pamato, kad Petruška – nebe lėlė, o gyvas žmogus.

joje blyksėdavo žaibai. Tačiau laikas galėdavo perplyšti ir be jokios dingsties – iš pradžių suirdavo tvirta pasaulio sandara, vėliau išgaruodavo dar tvirtesnis pasitikėjimas savimi, ir anas beasmenis kažkas, kuriuo tik ką buvai pats, bet kurio dabar jau nebepažįsti, būdavo atiduotas tai pilnatvei. „Religingumas“ iškeldavo žmogų. Kažkur ten likdavo įprasta egzistencija su jos reikalais, o čia viešpataudavo atsietumas, nušvitimas, ekstazė (Entzückung) – anapus laiko, anapus padarinių. Tad mano paties buvimas aprėpdavo Šiapus ir Anapus, ir nebuvo jokio ryšio, tik kiekvieną sykį įvykstanti faktinė perėjimo akimirka.

Tai, kad mirties ir amžinybės link tekančio laikinojo gyvenimo, kuris mirties ir amžinybės akivaizdoje negali būti realizuotas kaip nors kitaip, o tik realizuojant jo laikiškumą, nevalia šitaip dalinti, man paaiškėjo per vieną kasdienį įvykį. Tai buvo įvykis-teisėjas, kuris, teisdamas mane, paskelbė nuosprendį sučiauptomis lūpomis ir pastėrusiu žvilgsniu, taip, kaip savo nuosprendį mėgsta skelbti įprasta dalykų eiga.

O įvyko tik tai, kad kartą, vieną priešpietį, po „religinio“ įkvėpimo rytmečio, mane aplankė vienas nepažįstamas jaunuolis. Aš jį priėmiau taip, kad mano siela tame nedalyvavo. Tai nereiškia, kad su juo buvau nepakankamai malonus. Traktavau jį nė kiek ne atsainiau, negu traktuojami jo amžiaus jaunuoliai, kurie šiuo paros metu buvo įpratę lankyti mane tarsi kokį orakulą, malonėjantį su jais kalbėtis. Bendravau su juo dėmesingai ir atvirai, tačiau nepasistengiau atspėti klausimų, kuriuos jis pats nutylėjo. Tų klausimų esminį turinį kiek vėliau sužinojau iš jo bičiulio – mat jo paties jau nėra tarp gyvųjų. Taip pat sužinojau, kad jis tąsyk apsilankė pas mane ne šiaip sau, o likimo vedamas, apsilankė ne paplepėti, o apsispręsti. Jis buvo atėjęs būtent pas mane, būtent šią valandą. Ko mes tikimės tada, kai esame apimti nevilties ir vis dėlto einame pas kokį nors žmogų? Tikriausiai jo buvimo, kuriuo mums bus pasakyta, jog vis dėlto ji, prasmė, yra.

Nuo to laiko atsisakiau viso to „religingumo“, kuris yra ne kas kita, o tik išimtis (Ausnahme), išgriebtis (Herausnahme), išžanga (Heraustritt), ekstazė (o gal „religingumas“ manęs atsisakė). Nuo to laiko nebeturiu nieko, išskyrus kasdienybę, iš kurios nebebūnu išimtas niekados. Paslaptis daugiau nebeatsiveria, ji pasitraukė arba apsigyveno čia, kur viskas vyksta taip kaip vyksta. Nebežinau jokios kitos pilnatvės, tik kiekvienos mirtingos valandos reiklaus kreipinio ir atsakomybės pilnatvę. Nors toli gražu nesu jos vertas, tačiau žinau, kad tuo reikliu kreipiniu kreipiamasi į mane ir kad ta atsakomybe galiu atsakyti, ir dar žinau, kas kalba ir kas laukia atsako.

Daugiau nežinau nieko. Jei tai religija, tai ji yra tiesiog *viskas*, paprastai išgyventas Viskas ir jame glūdinti dialogo galimybė.

Čia yra vietos ir jos patiems aukščiausiems pavidalams. Juk kai meldiesi, tai, užuot nusigręžęs nuo šio savo gyvenimo, kaip tik jį melsdamasis turi omenyje – gal ir vien tam, kad jį atiduotum, – lygiai taip, būdamas tame, kas negirdėta neregėta, kas pavergia, kai tave pašaukia iš aukštybių, kai tu esi pakviestasis, išrinktasis, įgaliotasis, pasiųstasis: net tada į tave kreipiamasi su tavo mirtinguoju gyvenimo gabalu, ši akimirka nėra išimta iš to gyvenimo, ji priglunda prie praeities ir moja tam, kas dar liko išgyventi, tavęs nepraryja neįpareigojanti pilnatvė, tu esi pageidaujamas įpareigojimui.

Kas kalba?

Mus ištinkančio gyvenimo ženklais esame užkalbinami. Kas kalba?

Beprasmiška atsakyti į šį klausimą žodžiu „Dievas“, jei atsakome ne iš anos lemtingos asmens egzistencijos valandos, kai turėjome pamiršti viską, ką manėme žiną apie Dievą, kai mums nevalia buvo turėti to, ką gavome, ko išmokome, ką patys su-

mąstėme, kai nevalia buvo turėti nė trupinėlio žinių ir kai buvome nugramzdinti naktyje.

Bet kai iš tos valandos įžengiame į naują gyvenimą ir pradedame atpažinti ženklus, ką apie tai galime žinoti, ką galime žinoti apie tą, kuris mums tuos ženklus siunčia? Tik tiek, kiek kiekvieną sykį patiriame iš pačių ženklų. Jei šia kalba kalbantįjį pavadinsime Dievu, tai šitai visuomet bus akimirkos Dievas, Dievas, trunkantis akimirksnį.

Dabar norėčiau pasinaudoti ne visai vykusiu palyginimu, mat geresnio nežinau.

Kai tikrai suvokiame eilėraštį, apie poetą žinome tik tai, ką žinome apie jį iš jo eilėraščio. Jokios biografinės žinios nepadės grynajam to, ką suvokiame, suvokimui: Aš, kuris mums šiuo atveju rūpi, yra šio vienintelio eilėraščio subjektas. Tačiau kai taip pat dėmesingai skaitome kitus to poeto eilėraščius, jų subjektai, papildydami ir patvirtindami vienas kitą, visa jų subjektų įvairovė susijungia į vieną polifonišką asmens būtį.

Taip iš ženklų siuntėjų, iš gyvenamo gyvenimo ištarmių sakytojų, iš akimirkos dievų identiškai randasi Balso Viešpats, Vienatinis.

Viršuje ir apačioje

Viršus ir apačia yra tarpusavyje susiję. Kas nori kalbėti su žmogumi, nekalbėdamas su Dievu, to žodis nepasidaro išbaigtas; tačiau kas nori kalbėti su Dievu, nekalbėdamas su žmogumi, to žodis pasiklysta.

Pasakojama, kad kartą Dievo įkvėptas žmogus paliko kūrinijos sritis ir išėjo į didžią tuštumą. Ilgai jis keliavo ir galiausiai priėjo paslapties vartus. Žmogus pasibeldė. Už vartų pasigirdo balsas: „Ko tau čia reikia?“ „Mirtingųjų ausims, – atsakė šis, – aš skelbiau tavo šlovę, tačiau mano žodžiams jie buvo kurti. Todėl atėjau pas tave, kad tu pats mane išgirstum ir man at-

sakytum." „Grįžk atgal, – vėl pasigirdo balsas iš už vartų, – čia nėra ausies, kuri tave išgirstų. Savo klausą aš nugramzdinau mirtingųjų kurtume."

Tikrasis Dievo kreipinys kreipia žmogų į gyvenamos kalbos erdvę, kurioje prasilenkia kūrinių balsai, tačiau būtent nesusitikdami jie atranda amžinąjį partnerį.

Atsakomybė

Atsakomybės sąvoką būtina grąžinti iš specialiosios etikos sferos, kur ore lengvai sklando „privalėjimas", į gyvenamo gyvenimo sferą. Tikroji atsakomybė yra tik ten, kur esti tikras at-sakymas[12].

At-sakymas į ką?

Į tai, kas žmogų ištinka, ką žmogus gauna pamatyti, išgirsti, pajusti. Kiekviena asmeniui duota konkreti valanda, ją pripildantis pasaulio ir likimo turinys pastebinčiajam yra kalba. Pastebinčiajam – nes nieko, išskyrus pastebėjimą, nereikia, kad pradėtum skaityti tau duotus ženklus. Kaip tik todėl, kaip jau minėjau, visas mūsų civilizacijos mechanizmas reikalingas tam, kad apsaugotų žmogų nuo šio pastebėjimo ir jo padarinių. Mat pastebintysis nebegalėtų šią akimirką atsirandančios situacijos „sudoroti", kaip yra įpratęs, kitą akimirką: jis būtų įpareigotas atsigręžti į tą situaciją ir į ją įeiti. Ir tada jam nebūtų jokios naudos iš to, ką jis manėsi nuolat turįs po ranka – nei iš žinių, nei iš technikos, nei iš sistemos ar programos. Mat dabar jis turėtų reikalą su tuo, kas niekur negali būti įrikiuota, būtent – su pačia konkretybe. Ši kalba neturi alfabeto, kiekvienas jos garsas yra naujas kūrimas, ir tik kaip šitokį jį reikia suvokti.

---

[12] Norėdamas pabrėžti, kad čia svarbus ne sakymo turinys, t.y. ne tai, *kas* sakoma, o pats sakymo veiksmas, t.y. tai, *kad* sakoma, Buberis sako: *Antworten*, t.y. vartoja *veiksmažodinį* daiktavardį.

Tad iš pastebinčiojo reikalaujama, kad jis neatsiliktų nuo vykstančio kūrimo. Kūrimo vyksmas yra kalbėjimas. Bet ne kalbėjimas, kuris prašniokščia virš galvų, o kalbėjimas, kuriuo kreipiamasi būtent į jį, pastebintįjį. Ir kai žmogus klausia kitą žmogų, ar ir šis girdi, o tas atsako teigiamai, jie sutaria tik dėl patyrimo, bet ne dėl to, *kas* buvo patirta.

Tačiau garsai, iš kurių sudaryta kalba, – kartoju tai, kad išvengčiau nesusipratimų, neva kalbu apie kažką nepaprasta ir didinga, – yra kasdienio asmeninio gyvenimo įvykiai. Tai jais į mus kreipiamasi, nesvarbu, ar tie įvykiai „dideli“, ar „maži“. Tie, kuriuos laikome dideliais, mums neduoda didesnių ženklų negu anie kiti.

Ir vis dėlto tai, kad mes juos suvokėme, mūsų laikysenos dar nenulemia. Vis dar galima apsisiausti tylėjimu – toks atsakas būdingas tam tikram epochos tipui, – arba pasitraukti į įprotį; abiem atvejais liks žaizda, kurios nepadės pamiršti nei produktyvumas, nei apsisvaiginimas. Tačiau gali atsitikti, kad išdrįsime atsakyti, tiesa, atsakyti mikčiodami, mat mūsų siela retai pajėgia aiškiai artikuliuoti, ir vis dėlto šis mikčiojimas bus sąžiningas mikčiojimas, kaip būna tada, kai prasmė ir gerklė tarsi sutaria, ką sakyti, tačiau gerklė nedrįsta aiškiai ištarti jau suglituotą prasmę. Mūsų atsakymo, kaip ir kreipinio, žodžiai sakomi neišverčiama veiksmo ir atsidavimo (Tun und Lassen) kalba; ir dar – veiksmas gali elgtis kaip neveiklumas, o neveiklumas kaip veiksmas. Tai, ką šitaip visa esybe sakome, yra atsigręžimas į situaciją, įžengimas į situaciją, situaciją, kurios akivaizdoje tik ką atsidūrėme ir kurios apraiškų iki šiol nepažinojome ir negalėjome pažinoti, nes tokios kaip ji dar nebuvo.

Dabar mes nesusidorojame su ja, esame priversti jos atsisakyti, mat niekada nesusidorosime su situacija, kurią suvokėme, tačiau mes ją įveikiame paversdami gyvenamo gyvenimo substancija. Tik šitaip, ištikimi akimirkai, mes patiriame gyvenimą,

kuris yra šis tas daugiau negu vien akimirkų suma. Mes atsakomė akimirkai, bet sykiu atsakome ir už ją, tampame už ją atsakingi. Naujai sukurta pasaulio konkretybė atiduota į mūsų rankas, mes atsakome už ją. Šuo pažvelgė į tave, ir tu atsakai už jo žvilgsnį, vaikas paėmė tave už rankos, ir tu atsakingas už jo prisilietimą, žmonių minia žengia pro tave, ir tu atsakai už jų vargus.

Moralė ir religija

Atsakomybė, kuri neatsako į žodį, yra tik moralės metafora. Su atsakomybės faktu turime reikalą tik tada, kai esama instancijos, kuriai aš esu atsakingas, ir „atsakomybė sau pačiam" tik tada yra reali, kai „pats", kuriam aš esu atsakingas, yra perregimas taip, kad atidengia tai, kas besąlygiška. Tačiau kas praktikuoja realią, dialogišką atsakomybę, tas neprivalo įvardyti žodžio sakytojo, kuriam jis atsakytų, – jis jį pažįsta žodžio substancijoje, reiklaus ir skvarbaus žodžio, kuris, skambėdamas vidujybės tonais, sujudina jo širdies širdį, substancijoje. Ir net jei žmogus visomis jėgomis priešinasi tam, kad tai „Dievas", jis vis dėlto gali pajusti Jo skonį griežtame dialogo sakramente.

Tačiau nereikėtų manyti, jog kvestionuoju moralę, kad iškelčiau religiją. Tiesa, religija pranašesnė už moralę tuo, kad ji yra fenomenas, o ne postulatas, ir dar tuo, kad ji geba aprėpti ne tik ryžtą, bet ir romumą; moralės tikrovė, Reikalaujančiojo reikalavimas, išsitenka religijoje, tačiau religijos tikrovė, besąlygiška Reikalaujančiojo būtis, neišsitenka moralėje. Bet kai religija tampa sau pakankama ir pati save ima teigti, ji tampa dar abejotinesnė negu moralė kaip tik dėl to, kad ji yra faktiškesnė ir platesnė už moralę. Religija kaip rizika, kuri pasiryžusi pati save paaukoti, yra maitinantis arterinis srautas; tačiau religija kaip sistema, kaip sukaupusi nuosavybę, garantuota ir garantuojanti, kaip religija, kuri tiki religija, yra venose susitvenkęs kraujas.

Mums niekas taip neužstoja žmogaus veido kaip moralė, bet niekas negali užstoti Dievo veido labiau už religiją. Ten principas, čia – dogma, ir nors aš moku vertinti „objektyvų“ dogmos tvirtumą, tačiau ir principe, ir dogmoje tūno – profaniškas arba šventas – karas su dialogine situacijos galia, tūno tas „kartą-visiems-laikams“, kuris priešinasi nenumatomai akimirkai. Ir net tada, kai dogmos kilmė nekelia abejonių, ji tampa tauriausia nejautrumo Apreiškimui forma. Pastarasis nepakenčia užbaigtumo, tačiau žmogus, taikydamas savąjį apdraustumo iliuzijos meną, sustingdo jį, suteikęs jam užbaigtą pavidalą.

ANTRAS SKYRIUS: APRIBOJIMAS

Sritys

Dialoginio ir monologinio gyvenimo sritys nesutampa su dialogo ir monologo sritimis net ir tada, kai imamos domėn pastarųjų bebalsės ar net judesiu neišreiškiamos formos. Esama ne tik didelių dialoginio gyvenimo sferų, kurių apraiškos nėra dialogas, bet ir dialogo, kuris nėra joks gyvenimas, toks dialogas tik reiškiasi kaip dialogas, tačiau jo esmė kita. Kartais net atrodo, kad egzistuoja vien pastarieji.

Man žinomi trys dialogo tipai: tikrasis – nesvarbu, ar jis kalbamas, ar tylimas, – kai kiekvienas dialogo dalyvis realiai turi omenyje kitą dalyvį ar dalyvius su visa jų savita apibrėžtimi bei faktišku egzistavimu ir į jį ar juos nukreipia savąją intenciją taip, kad tarp jo ir jų randasi gyvas abipusiškumas; techniškasis, kuris kyla vien iš dalykinio susikalbėjimo poreikio; galiausiai dialogu perrengtas monologas, kai du ar keletas žmonių, keistai susipynusiais aplinkkeliais suėjusių vienon vieton, kalbasi kiekvienas pats su savimi, ir vis dėlto, atrodo, niekam nekliūva tai, kad kiekvienas paliktas tik pats sau. Pirmasis tipas, kaip minėta, dabar jau retas; kur toks dialogas randasi, kad ir labiausiai „nudvasintu" pavidalu, ten paliudijamas ir žmogaus dvasios organinės substancijos tvarumas. Antrojo tipo dialogas yra neatsiejama „modernios egzistencijos" savastis, tiesa, įvairiuose jo užkaboriuose slepiasi tikrasis dialogas ir tarpais pačiu netinkamiausiu būdu, kuris, beje, veikiau atlaidžiai toleruojamas, o ne suvokiamas kaip akstinas, netikėtai ir nelaiku išnyra, pavyzdžiui,

traukinio konduktoriaus balso tonu, senos laikraščių pardavėjos žvilgsniu, kaminkrėčio šypsena. O trečiasis...

Diskusija, kurioje mintys išdėstomos ne taip, kaip jos anksčiau buvo pamąstytos, o kalbant taip paryškinamos, kad pataikytų į jautriausią vietą, o žmonės, į kuriuos kreipiamasi, netraktuojami kaip asmenys; pasikalbėjimas (Konversation), kuris nekyla nei iš poreikio ką nors pranešti, nei iš poreikio ką nors patirti, nei iš poreikio ką nors paveikti, nei iš poreikio su kuo nors bendrauti, o randasi vien iš noro patvirtinti savęs pajautimą (arba sustiprinti jį, jei jis yra pašlijęs), stebint daromą įspūdį; draugiškas pasišnekučiavimas (Unterhaltung), kuriame kiekvienas save traktuoja kaip absoliutų ir teisų, o kitą – kaip reliatyvų ir abejotiną; meilės pokalbis, kuriame ir vienas, ir kitas partneris mėgaujasi savo gražia siela ir puikiu išgyvenimu: o, koks beveidžių pamėklių pragaras!

Dialoginis gyvenimas – tai ne tas gyvenimas, kuriame dažnai turime reikalą su žmonėmis, o gyvenimas, kuriame su žmonėmis, su kuriais turime reikalą, turime reikalą iš tikro. Gyvenančiu monologiškai vadintinas ne vienišius, bet tas, kuris iš esmės nepajėgia paversti tikrove bendruomenės, kurioje jam likimo skirta gyventi. Tik vienatvė parodo patį šios priešpriešos vidų. Dialogiškai gyvenančiam žmogui čia, įprastoje valandų tėkmėje, kas nors pasakoma ir jis jaučiasi kviečiamas atsakyti; tačiau net ir didžiausioje vienatvėje, pavyzdžiui, kai jis vienas pats kopia į kalnus, jo neapleidžia gausybę atmainų turintis Priešais. Tas, kas gyvena monologiškai, niekada nesuvokia kito kaip to, kuris tiesiog nėra jis pats ir su kuriuo jis vis dėlto komunikuoja. Vienatvė jam gali reikšti didėjančią veidų, minčių gausą, tačiau tai niekada nebus gilus, naujoje gelmėje laimėtas bendravimas su tuo, kas nesugriebiamai tikra. Gamta jam yra arba tam tikras *état d'âme*[13], kitaip tariant, jame pačiame esantis „išgyvenimas“,

[13] pranc. sielos būsena.

arba idealistiškai įsielintas ar realistiškai susvetimintas pasyvus žinojimo objektas; gamta jam niekada nebus žodis, kurį išgirstame žvelgiančiomis ir jaučiančiomis juslėmis.

Dialoginiam buvimui net didžiausioje apleistyje būdinga aitri ir stiprinanti abipusiškumo nuojauta, tuo tarpu monologinis buvimas net ir švelniausioje bendrumoje neperžengia savojo „Pats" (Selbst) kontūrų.

Šitos priešpriešos negalima painioti su kai kurių moralistų sugalvotu skirtumu tarp „egoizmo" ir „altruizmo". Pažįstu žmonių, kurie visa galva pasinėrę į „socialinę veiklą", bet su artimu žmogumi nė karto nėra pasikalbėję kaip esybė su esybe; ir yra žmonių, kurie neturi asmeninio santykio su jokiais kitais žmonėmis, išskyrus savo priešus, tačiau tas santykis yra toks, kad tik dėl tų kitų žmonių kaltės jis netampa dialogu.

Juoba dialogikos nederėtų tapatinti su meile. Nepažįstu nė vieno, kuris būtų įstengęs mylėti visus žmones, kuriuos buvo sutikęs. Net Jėzus neabejotinai mylėjo tik nesustabarėjusius, meilės vertus „nusidėjėlius", kurie nusižengė Įstatymui, o ne tuos, kurie buvo užkietėję, liko ištikimi tradicijai ir priešinosi jo misijai; tačiau ir su vienais, ir su kitais jo santykis buvo betarpiškas. Negalima tapatinti dialogikos ir meilės. Tačiau meilė be dialogikos, be realaus ėjimo-pasitikti-kito, atėjimo-pas-kitą ir užsibuvimo-pas-kitą yra pas save liekanti meilė, kurios vardas – Liuciferis.

Aišku, norint eiti pasitikti kitą, būtina būti toje vietoje, iš kurios pradedama eiti, būti esančiu pas save, būti savyje. Dialogas vien tarp individų yra tik projektas, jis realizuojamas tik tada, kai įvyksta tarp asmenų. Tačiau kaip žmogus galėtų tokiu esminiu būdu iš individo virsti asmeniu? Tik per griežtas ir sykiu meilias dialogo patirtis, kurios išmoko žmogų beribio ribos turinio.

Tai, kas čia pasakyta, yra visiška amžių saulėlydyje tarpais pasigirstančio kvietimo būti beatodairiškam (Rückhaltlosigkeit) priešingybė. Kas be atodairos (rückhaltlos) gali bendrauti su kiekvienu praeiviu, tas neturi jokios substancijos, kurią galėtų

prarasti; tačiau kas kiekvieno sutiktojo atžvilgiu nesugeba būti betarpiškas, to pilnatvė tuščia. Nepagrįstai Liuteris hebrajiškąjį „bičiulis“ (kurį jau Septyniasdešimt vertėjų padarė „tuo, kuris yra arti“, „kaimynu“) pavertė „artimu“[14]. Jei visa, kas konkretu, vienodai arti, vienodai artima, tai gyvenimas su pasauliu nebeturi dalių ir sandaros, nebeturi žmogiškos prasmės. Tačiau kai aš ir mano bičiulis, vienas iš kūrinių bičiulijos, prisiartiname vienas prie kito, mums nereikia jokio tarpininko – mus jungia pats „vidurys“.

Pamatiniai judesiai

Pamatiniu judesiu vadinu žmogaus esybinį veiksmą (Wesenshandlung) (jį galima traktuoti kaip „vidinį“, bet tik tada, kai jis yra toks intensyvus, kad priverčia įsitempti akių raumenis ir

---

[14] Hebrajiškas žodis *rēa'* Septuagintoje (t.y. graikiškame hebrajiško Šventojo Rašto vertime, kurį, jei tikėsime tradicija, III a. pr. Kr. Aleksandrijoje atliko septyniasdešimt du vertėjai) verčiamas graikišku *plēsios* (gr. *plēsiazō* – artinuosi, artėju, esu arti). Vulgatoje šis žodis verčiamas lotynišku *proximum*, o Liuterio vokiškajame vertime skaitome: *der Nächste*. Jono Bretkūno pradėtoje lietuviškoje Šventojo Rašto vertimo tradicijoje prigijo žodis „artimas”, tačiau naujausiame A. Rubšio vertime vis dėlto sakoma: „bičiulis”. Kalbininkas A. Sabaliauskas pastarąjį žodį komentuoja taip: „Bičiulis – labai lietuviškas, kitataučiui gal net truputį keistas žodis. Šiuo žodžiu mes šiandien vadiname artimą, gerą draugą. [...] Lietuviams žodis *bičiulis* iš pradžių ir buvo ne šiaip koks nors draugas, o žmogus, kuris su kitais turi bendrų bičių. Kadangi lietuviai iš seno buvo geri bitininkai, labai mylėjo šiuos darbščius vabzdžius, tai žmogus, su kuriuo jie dalijosi bites, iš tikrųjų jiems buvo labai artimas, geras draugas” (Sabaliauskas A. *Iš kur jie? Pasakojimai apie žodžių kilmę*. V., 1994. P. 44). Kaip tik todėl žodis „bičiulis” bene tiksliausiai perteikia reikšmę vokiško žodžio *Genosse*, kurį šioje vietoje vartoja Buberis ir kuris kildinamas iš senosios vokiečių aukštaičių kalbos žodžio *ginoz* (< germ. *nautaz* – nuosavybė), reiškiančio „bendrasavininkį” – žmogų, su kuriuo naudojamasi bendra nuosavybe. XX amžiuje vokiškąjį „Genosse” (panašiai kaip ir lietuviškąjį „draugas”) gerokai diskreditavo komunistai ir nacionalsocialistai, pavertę šį žodį oficialiu „partiniu” kreipiniu, turėjusiu pavaduoti tradicinį pagarbų „Herr” (=ponas).

pasiekia kojų pėdas), aplink kurį formuojasi esybinė laikysena (Wesenshaltung). Šiuo atveju neturime omenyje laiko sekos, tarsi tam tikras vienkartinis veiksmas sukeltų nuolatinę laikyseną; pastarosios tiesa veikiau yra ta, kad pamatinis judesys nuolatos kartojamas, ir dar – tas judesys atliekamas be jokio ketinimo, tačiau jis nevirsta įpročiu. Antraip ta laikysena turėtų tik estetinę ar galbūt dar politinę reikšmę kaip gražus ir veiksmingas melas. Gerai žinoma maksima, pasak kurios, reikia tik tam tikros laikysenos, o visa kita įvyks savaime, nepasitvirtina esybinio veiksmo ir esybinės laikysenos sferoje, t.y. ten, kur turime reikalą su asmens visuma.

Dialoginis pamatinis judesys yra atsikreipimas (Hinwendung). Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad tai kasdienis ir nereikšmingas dalykas: juk kai pažvelgiame į kokį žmogų, kai jį užkalbiname, tai sykiu ir atsikreipiame į jį – savaime suprantama, atsikreipiame fiziškai, tačiau atkreipę į jį dėmesį tiek, kiek būtina, atsikreipiame ir dvasiškai. Tačiau kas gi visame tame yra esybinis veiksmas, kas gi yra tas veiksmas, kurį atliekame savo esybe? Jis įvyksta tada, kai iš to, kas egzistuoja, neaprėpiamos erdvės išnyra ir tampa esamybe tas vienintelis asmuo, o pasaulis mūsų akivaizdoje liaujasi būti indiferentiška įvairovė taškų, vienam iš kurių akimirką skiriame dėmesį, ir virsta siautulingomis bangomis, kurios daužosi į siaurą, bet aiškių kontūrų ir tvirtą užtvanką, ir nors bangų mūša šėlsta, tačiau užtvanka ją vis dėlto sulaiko, vadinasi, nors ir neapriboja erdvėje, bet vis dėlto ją padaro viduje baigtinę, įpavidalina, išvaduoja nuo indiferentiškumo! O juk nė vienas kasdienis prisilytėjimas nėra toks nevertingas, kad jo nepriimtume savąja esybe, kiek ji pajėgia tai padaryti, – juk nė vienam žmogui nėra atimta išraiškos galia, ir mūsų atsikreipimas sąlygoja galbūt nepastebimą ir greitai nuslopstantį, bet vis dėlto atsaką, atsaką dažnai tik vidinio, bet vis dėlto realaus požvilgsnio (Aufschauen) ar sielos pogarsio (Auflauten) pavidalu. Modernaus žmogaus požiūris, esą atsikreipimas yra sentimentalus ir

šiuolaikinio gyvenimo intensyvumo neatitinkantis dalykas, yra groteskiška klaida, o jo teiginys, esą šiuolaikinio gyvenimo sūkuryje atsikreipimas praktiškai neįmanomas, yra ne kas kita, o tik užmaskuotas savojo nepajėgumo iniciatyviai atsiliepti į epochos reikalavimus pripažinimas. Šiam silpnumui jis leidžia diktuoti, kas įmanoma ar kas leistina, užuot kaip partneris su juo suderinęs (tai reikėtų derinti su *kiekvienos* epochos situacija), kokią vietą ir kokį pavidalą tas silpnumas būtų linkęs pripažinti sukurtajai egzistencijai.

Monologinis pamatinis judesys yra ne nusikreipimas kaip atsikreipimo priešybė, o pasitraukimas.

Kai buvau vienuolikos metų ir vasarojau senelių dvare, mėgdavau nepastebėtas nusigauti į arklidę ir glostyti savo numylėtinio, tvirto bėrio sprandą. Man tai buvo ne atsitiktinė pramoga, o iškilus, tiesa, malonus, bet ir nepaprastai jaudinantis įvykis. Jei šiandien pasinaudočiau vis dar šviežiais manojo delno prisiminimais, tai aiškindamas šį įvykį turėčiau sakyti, kad tai, ką tąsyk patyriau, buvo kitybė (das Andere), siaubinga kito kitokybė, kuri vis dėlto buvo ne svetima, kaip jaučio ar avino, o greičiau leidžianti prisiartinti, prisiliesti. Kai delnu braukdavau per tankius, kai kada stebėtinai lygiai sušukuotus, kai kada – lygiai taip pat stebėtinai susitaršiusius karčius, jausdamas po mano pirštais pulsuojančią gyvybę, negalėdavau atsikratyti įspūdžio, tarsi mano oda ribotųsi su paties gyvybingumo stichija, ribotųsi su kažkuo, kas nebuvau aš, kas buvo visiškai ne aš, kas buvo visiškai kita negu manojo Aš intymybė (nicht ichvertraut), kas buvo apčiuopiamai kita, ne šiaip kas nors kita, bet pati kitybė, kuri vis dėlto mane prisileido prie savęs, pasitikėjo manimi, tiesiog elgėsi su manimi kaip lygus su lygiu, tarsi sakytumėm vienas kitam „Tu“. Net jei atėjęs ir neįberdavau jam į ėdžias avižų, bėris švelniai pakeldavo didelę galvą, tik jam vienam būdingu judesiu krustelėdavo ausis ir suokalbininkiškai suprunkšdavo,

duodamas tik man, savo bendrininkui, suprantamą ženklą, ir aš suprasdavau, kad tai pritarimas. Tačiau vieną kartą, nežinau, kas man užėjo, aišku tik, kad tai buvo vaikiška paikystė, glostydamas bėrį suvokiau, kaip man tai malonu, ir staiga pajutau savo paties delną. Mūsų žaidimas tęsėsi lyg niekur nieko, tačiau kažkas pasikeitė, tai jau nebebuvo Šitai (Das). Ir kai kitą dieną, gerai pašėręs savo draugą, pagloščiau jo sprandą, jis jau nebepakėlė galvos. Kai po keleto metų sugrįžau mintimis į tą įvykį, nebemaniau, kad gyvulys pastebėjo mano atsimetimą, tačiau tąsyk man atrodė, kad buvau smerkiamas.

Atsigręžimas[15] yra kas kita negu egoizmas ar net „egotizmas“[16]. Atsigręžimas nereiškia, kad žmogus domisi tik savimi pačiu, stebi tik save, liečia tik save, mėgaujasi savimi, gėrisi savimi, garbina save, aprauda save; visa tai gali būti priedas, taip pat, kaip atsikreipimą (Hinwendung) patobulinantis priedas gali būti tai, kad Kitą sudabartiname su visa jo savita esamybe ar net aprėpiame jį taip, kad situacijas, kuriose sykiu dalyvaujame, patiriame ir iš jo, Kito pusės. Tačiau tai ne tas pat. Atsigręžimu vadinu tai, kad žmogus vengia esmiškai priimti kitą asmenį kaip asmenį, neišsitenkantį to žmogaus Aš sferoje, kaip asmenį, kuris, žinoma, substanciškai paliečia jo sielą ir ją sujudina, tačiau niekada neatsisako savo imanentinio savitumo. Kitam jis leidžia egzistuoti tik kaip nuosavam išgyvenimui, tik kaip tam tikram „mano“. Tada dialogas virsta regimybe, paslaptingas vieno žmogaus pasaulio bendravimas su kito žmogaus pasauliu yra tik vaidinamas, o atstūmus priešais esančią tikrovę, ima irti visos tikrovės esencija.

---

[15] *Rückbiegung*. Plg. DP I, 224 išn.
[16] Plg. DP I, 117 išn.

Bežodė gelmė

Kartais girdžiu sakant, esą bet kokie *Aš* ir *Tu* yra tik paviršius, tuo tarpu giliai po jais nebėra nei žodžio, nei atsako, tik pirmapradė būtis be jokio Priešais, todėl būtina nugrimzti nebylioje Vienybėje, o gyvenimui, kurį tenka gyventi, palikti jo reliatyvumą, užuot užkrovus jam šį suabsoliutintą Aš ir šį suabsoliutintą Tu su jų dialogu.

Taip, iš savo paties niekada neužmirštinos patirties aš puikiai žinau, kad esama būsenų, kai atrodo, jog nukrito mus varžę asmeniškumo pančiai ir išgyvename tam tikrą nedalomą vienybę. Tačiau aš nežinau – o siela šitai mielai vaizduojasi ir, žinoma, turi vaizduotis (ir manoji kadaise taip darė), – ar toje patirtyje aš susivieniju su pirmaprade būtimi ar dievybe. Tai perviršis, kurio nebegali sau leisti atsakingas pažinimas. „Atsakingas“ reiškia tai, kad kaip žmogus, kuris įsikibęs laikosi tikrovės, apie anuos išgyvenimus galiu pasakyti tik tai, jog juose patiriu savęs paties nedalią vienybę, kuri neturi nei pavidalo, nei turinio. Galiu šią vienybę vadinti pirmaprade, ikibiografine, ir galiu manyti, jog ji nekisdama glūdi giliau negu visi biografiniai pokyčiai, giliau negu bet koks sielos vystymasis ar regresas; bet dalykiška, visiškai blaivi atsakingo pažinimo ataskaita rodo, kad ji yra tiesiog vienybė štai šios mano sielos, kurios „pagrindą“ atradau, „pagrindą“, kurio gelmė taip pranoksta visus pavidalus ar turinius, kad manoji dvasia jo negali nelaikyti pirmapradžiu pagrindu (Urgrund). Be abejonės, mano sielos pamatinei vienybei svetima bet kokia šiame gyvenime patiriama įvairovė, tačiau jai tikrai nesvetima individuacija, nesvetima visų pasaulio sielų įvairovė, sielų, kurioms ji pati priklauso: ši vienkartinė, vienintelė, nepakartojama, neredukuojama, – ši sukurtoji siela. Viena iš žmonių sielų, o ne „visasielė“. Tokiabūtė (Sosein), o ne būtis apskritai. Sukurtoji kūrinio pamatinė vienybė, neatsiejama nuo Dievo taip,

kaip kūrinys susietas su *creator spiritus*[17] tą akimirką, kai Dievas jį paleidžia, atsieta nuo Dievo taip, kaip kūrinys atsietas nuo *creator spiritus* tą akimirką, kai Dievas jį paleidžia.

Žmogaus jausmas nepajėgia atskirti nuosavo Aš vienybės nuo vienybės apskritai; mat tas, kas grimzdimo aktu ar vyksmu nusileido žemiau viso sieloje viešpataujančio daugio srities, tas negali patirti šio Daugio nebe-buvimo kitaip, tik kaip nuosavą vienybę, kitaip tariant, savąjį nebe-buvimą-įvairove kaip būties nebe-buvimą-sudvejinta, kaip atskleistą arba pripildytą nedvejybę (Zweitlosigkeit). Buvimas vienu nebegali savęs suvokti šiapus individuacijos, tačiau taip pat negali suvokti ir šiapus Aš ir Tu dvejybės, mat atrodo, kad sielos paribio patirčiai „viena" būtinai sutampa su Vieniu.

Tačiau gyvenamo gyvenimo faktiškume tokio akimirksnio žmogus yra ne virš Kūrimo situacijos, bet po ja, o ši situacija yra galingesnė ir tikresnė už bet kokius svaigulius (Verzückungen); toks žmogus yra ne virš dialogo, o po juo. Jis nepriartėja prie Dievo paslėpties, kuri gaubia Aš ir Tu, ir nenutolsta nuo Dievo atsikreipimo (Zugewandheit), kuriuo Jis kiekvienam Tu duoda save kaip Aš, o kiekvienam Aš duoda save kaip Tu, jis nėra toliau nei bet kuris kitas, kuris melsdamasis, tarnaudamas, gyvendamas lieka ir toliau stovėti Priešais-stovėsena ir netrokšta kokios nors bežodės vienybės, net ir tos, kurią atveria kūno mirtis.

Tačiau išgyventą vienybę pažįsta ir tas, kas gyvena dialogiškai. Tai yra būtent *gyvenimo* vienybė, vienybė, kurios, vieną kartą tikrai pasiektos, nebesunaikina jokios metamorfozės, vienybė, kuri nebegali būti padalinta į pilką kasdienybę ir „sudievintas" aukštąsias valandas; tai vienybė nenutrūkstamo, neatitraukiamo buvojimo (Verharren) konkretybėje, kurioje girdime žodį ir galime bandyti išskiemenuoti atsaką.

---

[17] lot. dvasia kūrėja.

Apie mąstymą

Tai, kad visas *menas* iš pačios prigimties esmiškai yra dialogiškas: kad visa muzika šaukiasi ausies, kuri nėra paties muziko ausis, visa dailė – akies, kuri nėra paties dailininko akis, o ir architektūra – žingsnio, perkeičiančio statinį, ir kad visi šie menai juos priimančiajam sako tai, kas gali būti pasakyta tik jų kalba (jie sako ne „jausmą“, o patirtą paslaptį), – šitai atsiveria kiekvienam nešališkam apmąstymui. Tačiau atrodo, kad *mintis* pasižymi tam tikru monologiškumu, kurio atžvilgiu perteikimas (Mitteilung) yra tik tam tikras priedėlis, antrinis dalykas; atrodo, kad mąstymas randasi monologiškai. Tad ar iš tiesų čia – kur, pasak filosofų, iš konkretaus asmens išsiskiria grynasis subjektas, ketinantis pagrįsti ir ištirti pasaulį, – virš dialoginio gyvenimo stūkso tvirtovė, kurios tas gyvenimas nepajėgia įveikti, ir joje žmogus pats su savimi, vienišius, tauriai vienišas kenčia ir triumfuoja?

Platonas dažnai vadindavo mąstymą bebalsiu sielos pokalbiu su savimi pačia. Kiekvienas, kas bent kartą yra tikrai mąstęs, žino, kad šiame įstabiame procese esama tarpsnio, kai apklausiama ir išklausoma tam tikra „vidinė“ instancija. Tačiau tai ne minties kiltis, o jau kilusios minties pirmasis kvotimas ir išbandymas. Mintis kyla ne pokalbyje su savimi pačiu. Nei pamatinių santykių įžvalga, kuria prasideda pažintinis mąstymas, nei tos įžvalgos pagava, aprėžimas ir sukonkretinimas, nei jos įvilkimas į savarankišką sąvokos formą, nei santykį steigiantis, susiejantis ir susaistantis tos sąvokos įterpimas į suformuotą sąvokų hierarchiją, nei galiausiai kalbinė išraiška ar reikšmės suvienodinimas – juk iki šiol kalba atliko tik techninę pagalbinę simbolio funkciją – nėra monologinio pobūdžio vyksmai. Greičiau jau čia atrasime dialogo elementų: ne į save kreipiasi mąstytojas minties kilties pakopose, jų atsakomybėse, bet greičiau į pamatinį

santykį, kuriam jis atsakingas už savo įžvalgą, arba į hierarchiją, kuriai jis atsakingas už naujai pasirodantį sąvokinį pavidalą. Ir jei manytume, kad šie menami kreipiniai į tai, kas egzistuoja gamtoje arba idėjų pasaulyje, „iš tikro“ yra tik pokalbiai su savimi pačiu, tai reikštų, kad mes visiškai klaidingai suvokiame mąstymo vyksmo dinamiką.

Tačiau net ir tada, kai „vidinė“ instancija pirmą kartą kvočia ir išbando jau išbaigtą mintį (platoniškąja prasme monologinė pakopa), be įprastos šio vyksmo apraiškos formos, egzistuoja dar ir kita, tiek Platonui, tiek bet kam kitam gerai žinoma dialoginė forma: sprendimo reikalaujama ne iš empirinio Aš, bet iš genijaus, sykiu su manimi intenduotos dvasios, atvaizdo-Aš, kuriam nauja mintis pateikiama tam, kad jis ją pripažintų, kitaip tariant, kad jis sutiktų ją priimti į savąjį išbaigiamąjį mąstymą.

Tad iš matmens, kurio netenkina net šis įgaliojimas, kyla grynai dialoginio kvotimo ir išbandymo reikmė, išbandymo, kuriame imlumo tarnybą atlieka jau nebe Tu-Aš, o ji atitenka tikram Tu, kuris arba yra vien mąstomas, tačiau nepaprastai gyvas ir jaučiamas „kitaip“, arba įsikūnija kokiame nors gerai pažįstamame asmenyje. „Žmogus, – rašė Wilhelmas von Humboldtas savo iškilioje studijoje apie dviskaitą (1827), – net ir grynojo mąstymo srityje ilgisi Tu, kuris atsilieptų į jojo Aš kreipinį; jam atrodo, kad sąvoka įgyja apibrėžtumą ir tikrumą tik tada, kai ją atgal išspinduliuoja svetima mąstymo galia. Sąvoka sukuriama tada, kai ji atsiskiria nuo judrios vaizdinių masės ir stojasi priešais subjektą objekto pavidalu. Tačiau objektyvumas tampa dar tobulesnis, kai šis skilimas vyksta ne vien subjekte, kai įsivaizduojantysis tikrai pamato mintį už savo ribų, o tai įmanoma tik kitoje, taip kaip ir jis mąstančioje bei vaizdinius kuriančioje esybėje. Tačiau tarp mąstymo galios ir mąstymo galios nėra kito

tarpininko, išskyrus kalbą".[18] 1843 metais Ludwigas Feuerbachas šią įžvalgą supaprastina ir paverčia aforizmu: „Tikroji dialektika nėra vienišo mąstytojo monologas su savimi pačiu, ji yra dialogas tarp Aš ir Tu".[19]

Tačiau ir šie žodžiai kalba apie šį tą daugiau nei vien apie „atspinduliavimą"; jie rodo, kad jau pirminiame teisėto mąstymo akto tarpsnyje vidinis veiksmas nori būti nukreiptas į tikrą, o ne tik „vidinį" (Novalis)[20] Tu. O šiuolaikinėje filosofijoje, ten,

---

[18] Vokiečių filologas, kultūros bei kalbos filosofas ir politikas Wilhelmas von Humboldtas (1767-1835) kalbą traktuoja ne kaip „komunikacijos priemonę", o kaip iš „žmogiškumo gelmės" kylančią savaiminę dvasios emanaciją. Anot Humboldto, kalba yra ne veikalas (*ergon*), bet veikla (*energeia*), kurios pobūdį lemia „vidinė forma" – kiekvienai tautai savita ir jos kalboje pasireiškianti „pasaulėžvalga" (Weltanschauung), tad ir skirtumus tarp įvairių kalbų dera suprasti ne kaip vien skirtingus tų pačių daiktų pavadinimus, bet kaip skirtingo pasaulio suvokimo apraišką. Buberio cituojamoje studijoje *Apie dviskaitą* (Über den Dualis) Humboldtas pabrėžia „dialoginę" kalbos prigimtį, pastebėdamas, jog žmogus net mintyse kalbėdamas visuomet kalbasi su kuo nors kitu arba su savimi pačiu kaip kitu.

[19] Buberis čia cituoja nepagrįstai į filosofijos istorijos provinciją ištremto vokiečių filosofo Ludwigo Feuerbacho (1804-1872) veikalo *Ateities filosofijos principai* (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843) § 62. Šiame veikale Feuerbachas kritikuoja Hegelio idealizmą, kuriame tikrovės priešpriešų įvairovę bandoma įveikti grynojo mąstymo dialektika – nuolatos į save atsigręžiančios ir tuo būdu vis geriau save pažįstančios absoliučios dvasios judėjimu. Hegelio grynajam mąstymui Feuerbachas priešina juslumą, pastebėdamas, jog tik juslioms būtybėms Aš ir Tu nėra vien išnykstantys save pažįstančios absoliučios dvasios momentai, bet yra absoliuti, neredukuojama dvejybė, kurios provaizdis yra meilės santykis: mylintieji ne susilieja į indiferentišką vienį, o buvoja dialogo santykyje.

[20] Novalio slapyvardžiu kūrusio vokiečių poeto romantiko Friedricho von Hardenbergo (1772-1801) *Naujuosiuose fragmentuose* skaitome: „Tikra negyvų daiktų – taip pat augalų, gyvūnų, gamtos – ar net savęs paties *meilė* yra visiškai įmanoma. Jei tik žmogus turi tikrai vidinį *Tu*, tai randasi nepaprastas juslumas ir dvasingumas ir tampa įmanoma didžiausia aistra – Genijus tikriausiai yra ne kas kita, kaip tik tokios vidinės daugiskaitos padarinys" (*Neue Fragmente, Von der geheimen Welt.* Fr. 2315).

kur ji ketina kuo rimčiausiai klausti apie žmogaus egzistenciją, situaciją, esamybę, keliomis pataisomis buvo žengtas dar vienas svarbus žingsnis. Joje turime reikalą nebe su tokiu Tu, kuris pasiruošęs imti ir linkęs filosofuoti sykiu, o pirmiausia su besipriešinančiu Tu, kuris priešinasi, nes yra tikrai Kitas, kitaip ir ką kita mąstantis; kitaip tariant, mes turime reikalą ne su šaškių partija eterio pilies bokšto menėje, o su įpareigojančiu gyvenimo dalyku šioje rūsčioje žemėje, kai neišvengiamai tenka susidurti su Kito kitoniškumu, ir šis kitoniškumas nebandomas įveikti, pavyzdžiui, jį paverčiant įsivaizduojamu (vergegenwärtigungsbar) kitoniškumu, – jo savitumas įimamas į savąjį mąstymą, į jį įsimąstoma, taigi į jį kreipiamasi mintyse.

Tačiau ar šis šiuolaikinės filosofijos žmogus, kuris tuo būdu mąsto nebe neapčiuopiamoje grynosios ideacijos srityje, o tikrovėje, iš tiesų mąsto tikrovėje? O gal jo mąstymas skleidžiasi tik mąstomoje tikrovėje? Ar tas Kitas, kurį jis taip priima ir kurio taip imasi, nėra vien mąstomas, kitaip tariant, netikras Kitas? Ar mąstytojas, apie kurį dabar kalbama, tikrai atsispiria apčiuopiamam kitokybės faktui?

Jei rimtai vertiname mąstymą tarp Aš ir Tu, tai nepakanka vien mąstyti mąstomą kitą mąstymo subjektą. Būtina mąstymu, kaip tik mąstymu gyventi apčiuopiamą, o ne vien mąstomą kitą žmogų, jo konkretybę. Ne kitą mąstytoją, apie kurį nenorime nieko žinoti, išskyrus jo mąstymą, o, net jei tas kitas yra mąstytojas, jo kūnišką nemąstymą; mąstyti greičiau jo asmenį, kuriam visuomet būdinga ir mąstymo veikla.

Kada mąstymo veiksmas pradės imti domėn, aprėpti, turėti omenyje priešais gyvenančiojo esamybę? Kada mąstymo dialektika virs dialogika? Kada ji taps ne sentimentaliu, ne išskydusiu, o griežtu mąstymo dialogu su aktualiai egzistuojančiu žmogumi?

Erotas

Graikai skyrė galingą, pasaulį kuriantį Erotą ir lengvabūdį Erotą, kuris valdo sielas. Ir dar jie skyrė dangiškąjį ir žemiškąjį Erotus.[21] Nei viena, nei kita perskyra man neatrodo besąlygiška. Mat praamžis Troškimas, iš kurio kildinamas pasaulis, yra tas pats troškimas, kuris, pasivertęs „švelniu elfu“[22] (Jacobas Grimmas), keliauja į sielos sferą ir, daimoniškai savivaliaudamas, tęsia savo kosmogoninį darbą – tarsi didžiulis psichogenijos drugys, išnešiodamas žiedadulkes, apvaisina esybes. Taigi tereikia „Pandemui“ – žinoma, jei jis tikras Erotas, o ne įžūlus veidmainis Priapas[23], apsimetęs aukštesne būtybe, – mostelėti sparnais, ir kūniškumo žaisme suliepsnoja pirmapradė ugnis.

Žinoma, čia svarbu tai, kad gal jis nebemoka skraidyti ir dabar yra pasmerktas gyventi tarp kietasprandžių mirtingųjų ir valdyti vien skurdžius jų meilės judesius. Jei taip, tai mylinčiųjų sielos, nors ir daro viena kitai tai, ką daro, tačiau jų sparnai bejėgiai, o jas valdo tas, kurio sparnai taip pat neteko galios (nes *jo* galia ir negalė nuolatos pasireiškia *jų* galioje ir negalėje), ir jos sutupia ten, kur yra, kiekviena savo kiaute, užuot išskridusios

---

[21] Anot Pausanijo, kuriam savojoje *Puotoje* (Puota, 180e) žodį suteikia Platonas, kadangi yra dvi Afroditės – „dangiškoji" (*ourania*) ir „žemiškoji" (*pandemia* = priklausanti paprastiems žmonėms, liaudžiai), tai esama ir dviejų Erotų – „dangiškojo" (*ouranios*) ir „žemiškojo" (*pandemos*). Plg. Platonas. *Puota*. V.: Aidai, 2000. P. 18-19.

[22] *zarter Albgeist* – žymaus vokiečių tautosakininko ir kalbininko Jacobo Grimmo (1785-1863) rinkinyje *Vokiečių mitologija* (Deutsche Mythologie, 1835) minima mitinė būtybė, kuri, kitaip negu „slogutis" (*Alb*), nėra tiesiog „bloga", o greičiau priskirtina „nenaudėlio" kategorijai (Plg. DP I, 85 išn.).

[23] Senovės graikai garbino Priapą kaip vaisingumo dievą. Jo skulptūriniai atvaizdai paprastai stovėdavo daržuose. Priapas būdavo vaizduojamas su vaisingumo atributu – didžiuliu falu, dėl kurio ilgainiui tapo nešvankybės simboliu.

pas savo mylimas partneres ir ten, tame „šiapusybe“ tapusiame „anapus“, jas „pažinusios“[24].

Dialoginio, tvirtasparnio Eroto ištikimieji atpažįsta mylimą esybę. Jie patiria jos savitą gyvenimą kuklioje esamybėje: ne kaip pamatytą ir paliestą daiktą, o eidami nuo inervacijų prie jos judesių, nuo „vidaus“ prie jos „išorės“. Čia kalbama ne apie ką kita, o apie bipoliarę patirtį; tai šis tas daugiau, nei akimirksniu peršokti anon pusėn – tai rimties „Sykiu“. Tas galvos linktelėjimas ten anapus, ar jauti, kaip kaklu jį tau siunčia siela, ne, ne tavo kaklu, bet anuo, ten, anapus, mylimu kaklu, tačiau tu pats juk nesi perkeltas *ten*, tu esi *čia*, jaučiančiame buvime pačiu savimi, tu priimi tą linktelėjimą galva, jo pasveikinimą (Entbietung) kaip atsakymą savo paties tylėjimo žodžiui; tu mezgi ir patiri dialogą tame rimties „Sykiu“. Du vienas kitą mylintys dialoginio Eroto ištikimieji abiem bendrą įvykį gauna pajusti ir iš kits kito, vadinasi, iš abiejų dialogo pusių, ir tik taip, ir tik tada jie suvokia įvykį kūniškai.

Silpnasparnio Eroto karalystė yra veidrodžių ir veidrodinių atspindžių pasaulis. Tuo tarpu ten, kur viešpatauja sparnuotasis Erotas, atspindžių nėra: čia aš, mylintysis, turiu omenyje tą kitą žmogų, mylimąjį, su visa jo kitokybe, su jo savaimingumu ir saveiksmiškumu (Selbständigkeit und Selbwirklichkeit), turiu jį omenyje visa mano paties sielos nukreiptumo jėga. Žinoma, turiu jį omenyje kaip tą, kuris yra atsikreipęs į mane, tačiau turiu jį omenyje ne manyje išsitenkančioje, o greičiau mane aprėpiančioje realybėje, kurioje aš esu atsikreipęs į jį (auf ihn zu).

---

[24] Šventajame Rašte žodis „pažinti" (hebr. *jadha'*, gr. *egnō*, lot. *cognosco*) dažnai reiškia ir „lytiškai sueiti", t.y. džiaugtis tuo, kad teiki džiaugsmą kitai būtybei, ir pradėti naują gyvybę, pvz.: „Žmogus pažino savo žmoną Evą, ji pradėjo ir pagimdė Kainą" (*Pr 4, 1*). Taip yra todėl, kad „pažinimas" žydams reiškia ne tiek graikiškojoje mąstymo tradicijoje vyraujantį „teorinį", objektyvuojantį (=distanciją nustatantį) santykį su tikrove, kiek „praktinį", asmeniškai angažuotą dalyvavimą tikrovės vyksme.

Aš nepaverčiu savąja siela to, kas gyvena priešais mane, aš pasižadu jį sau, ir save – jam, aš pasižadu, aš tikiu.[25] Dialoginis Erotas turi pilnatvės paprastumą; monologinis Erotas yra sudėtinis. Jau daug metų keliauju po žmonių pasaulį, bet „erotiko" (taip kartais vadinu silpnasparnio Eroto valdinius) visų atmainų dar toli gražu neištyriau. Štai sliūkina įsimylėjėlis, įsimylėjęs tik savo aistrą. Antai kitas savo įvairiopus jausmus segi tarsi ordinų juosteles. Trečias mėgaujasi savojo susižavėjimo nuotykiu. Ketvirtas ekstazės apimtas stebi savojo neva atsidavimo spektaklį. Penktas kolekcionuoja savąsias pajautas. Šeštas duoda valią „galiai". Septintas puikuojasi svetimu gyvybingumu. Aštuntas mėgaujasi tuo, kad gali būti ir savimi pačiu, ir visiškai į save nepanašiu stabu. Devintas šildosi prie ugnies, kurią susikūrė iš to, kas jam atiteko. Dešimtas eksperimentuoja. Ir taip toliau – visi tie daugialypiai veidrodžių monologininkai susirinkę intymiausio dialogo menėje!

Kalbėjau apie smulkius ešerius, tačiau tai, kas pasakyta, dar labiau tinka didelėms lydekoms. Esama tokių, kurios su objektu, kurį jos ketina praryti, sutaria dėl to, kad ir veiksmas, kaip šventa teisė, ir kęsmas, kaip palaiminga pareiga, bus tai, kas vadintina didvyriška meile. Pažįstu „vadų", kurie grybštelėję ne tik sujaukia besimezgančios žmogiškosios esybės plazmą, bet ir ją sunaikina pačioje užuomazgoje ir padaro nepajėgią formuotis, ir jie mėgaujasi savąja poveikio galia, bet iš tikro apgaudinėja ir save, ir savo sekėjus, apsimesdami jaunųjų sielų skulptoriais, o kaip savojo darbo globėjo šaukiasi Eroto, kuris nepasiekiamas *profanum vulgus*[26].

---

[25] *ich gelobe, ich glaube* – atrodo, kad šiuo aliteracija pagrįstu (ir todėl neišverčiamu) žodžių žaismu (*geloben* – vok. iškilmingai pažadėti, duoti įžadą; *glauben* – vok. tikėti) Buberis nori atkreipti mūsų dėmesį į glaudų ryšį tarp *tikėjimo* ir *pažado* (Žr. Sodeika T. *Apie tikėjimo prasmę* // Naujasis židinys, 1993. Nr.1. P. 13-21).

Visi jie graibsto orą. Tik tas, kas turi omenyje kitą žmogų patį savaime ir su juo save susieja, tame žmoguje gauna pasaulį. Tik esybė, kurios kitybę aš priimu visa savo esybe ir kuri gyvena priešais mane kaip visiškai tanki egzistencija, man atneša amžinybės spinduliavimą. Tik tada, kai du su viskuo, kas jie yra, vienas kitam sako „Tai Tu!“, Esantysis gyvena tarp jų.

Bendruomenė

Anot šiuo metu paplitusio, politikos sąlygoto požiūrio, tiek dabar, tiek istorijoje grupės reikšmingos tik tuo, ko jos siekia ir ką jos padaro. Tuo tarpu tai, kas jose vyksta, laikoma reikšminga tik tiek, kiek šitai turi įtakos tikslingai grupės veiklai. Antai politinės valdžios siekiančių suokalbininkų sąjungoje pripažįstama, kad šioje sąjungoje realizuojama bendražygystė[27] yra vertinga, nes stiprina sąjungos smogiamąją galią; tačiau tą patį galima pasakyti ir apie besąlygišką paklusnumą, kai entuziastingas muštras kompensuoja bendražygių tarpusavio svetimumą; taip, esama priežasčių, kodėl pirmenybė teikiama sustabarėjusiai sistemai. Net jei grupė siekia aukštesnės bendruomeninio gyvenimo formos, jos pačios gyvenime beatsirandančios tokios formos užuomazgos gali sukelti abejonių, mat bijoma, kad per daug ankstyvas rimtas požiūris gali susilpninti „įgyvendinantį“

---

[26] lot. tamsi minia, prastuomenė. Tai paslėpta citata iš vieno žymiausių Senovės Romos poetų Horacijaus (65-8 m. pr. Kr.) „Giesmių” trečiosios knygos pirmosios giesmės pirmosios eilutės (*Q.Horati Flacci Carmina,* III, I, 1): *Odi profanum vulgus et arceo* („Nekenčiu tamsios minios ir jos šalinuos”).

[27] Kameradschaft. Vok. *Kamerad* (< pranc. *camerade* < it. *camerata* – kambario draugija) – bendražygis, žmogus, su kuriuo praleidžiama didesnė gyvenimo dalis ir kartu dalyvaujama bendroje veikloje. Tačiau tai nėra bičiulis (*Genosse*, plg. 14 išn.) – žmogus, su kuriuo esu susijęs glaudesniais ryšiais.

(durchsetzende) polėkį. Tikriausiai daroma prielaida, kad tą, kuris gyvena oazėje, beviltiška sudominti Sacharos drėkinimo projektu.

Dėl tokio supaprastinto vertinimo būdo pačios grupės esmėje glūdinti jos vertė lieka nesuvokta, lygiai tas pat atsitinka ir tada, kai asmenį vertiname tik pagal jo daromą įspūdį, o ne pagal būdą. Tokio požiūrio ydingumas dar labiau padidėja, kai pradedama kalbėti apie pasiaukojimą, apie savirealizacijos atsižadėjimą, o galiausiai dar prisimenamas pamėgtasis trąšų palyginimas. Galima atsižadėti laimės, nuosavybės, valdžios, laisvės, gyvenimo, tačiau atsižadėti savęs – tai jau rafinuota beprasmybė. Nė viena akimirka, jei ji turi patvirtinti savo santykį su tikrove, negali apeliuoti į kokias nors vėlesnes, ateities akimirkas, kurių nupenėjimo vardan ji pati liko tokia skurdi: „Būsimi žvaigždžių likimai negali pateisinti, kad to nebuvo, kiekviena akimirka atsako tik tiesiogiai pačiam valdovui“.

Bendruomeniškumo nuostata viešpatauja ne ten, kur drauge, tačiau be jokio bendrumo iš besipriešinančio pasaulio išplėšiama trokštama institucijų permaina, o ten, kur kovojamąją kovą kovoja dėl savosios bendruomeninės tikrovės besigrumianti bendruomenė. Tačiau šioje kovoje nulemiama ir tai, kas dar bus. Visi politiniai „įgyvendinimai“ geriausiu atveju yra tik branduolį perkeičiančio poveikio pagalbiniai daliniai, poveikio, kurį, judėdama nematomomis slaptosios istorijos trajektorijomis, padaro realizacijos akimirka. Joks kelias neveda į tikslą, kitokį nei jo paties tikslas.

Tačiau kas gi visose tose masinėse, miniomis virtusiose, marširuojančiose kolektyvybėse dar bent nujaučia, kas yra tai, ko jis tariasi siekiąs, kas yra toji bendruomenė! Visi pasidavė jos priešininkui. Kolektyvybė nėra sąryšis (Verbindung), ji yra ryšulys (Bündelung): vienas prie kito sukrauti individai, bendrai apginkluoti, bendrai nukreipti, tarp dviejų žmonių tik tiek gyvybės, kiek jos reikia įžiebti maršo žingsnį. Tuo tarpu bendruomenė,

besimezganti bendruomenė (kol kas žinome tik ją) yra daugelio asmenų nebe-buvimas-vienas-šalia-kito (Nichtmehr-nebeneinander-), o vieno-buvimas-pas-kitą (Beienandersein), ir net kai tie asmenys kartu juda į tam tikrą tikslą, jie patiria tam tikrą vienas-kitam atsikreipimą (Aufeinanderzu), tam tikrą dinaminį Priešais, tam tikrą vilnijimą nuo Aš prie Tu: bendruomenė yra ten, kur bendruomenė vyksta. Kolektyvybė remiasi organizuotu asmeniškumo nykimu, bendruomenė – šio asmeniškumo augimu ir jo patvirtinimu atsigręžiant vienas į kitą (Zueinander). Kolektyvinis valandos įkarštis yra bėgimas nuo asmens išbandymo bendruomene ir pašventinimo bendruomene, bėgimas nuo Aš angažavimosi (Einsatz), kuris reikalauja gyvybingo dialogiškumo pačioje pasaulio širdyje.

Kolektyvo vyrai išdidžiai žvelgia į ankstesnės kartos, ano „jaunimo sąjūdžio" generacijos „sentimentalumą". Andai plačiai ir giliai buvo svarstoma gyvenimo santykių problematika, buvo siekiama „bendruomenės", bet sykiu ji buvo problematizuojama, buvo sukamasi ratu, bet nepajudama iš vietos. Tuo tarpu dabar komanduojama ir marširuojama, nes dabar yra „reikalas". Iš subjektyvybės labirinto išėjome į tiesiai į tikslą vedantį objektyvizmo kelią. Tačiau kaip anoji buvo tik pseudo-subjektyvybė, nes jai stigo elementarios buvimo asmeniu galios, taip šis yra tik pseudo-objektyvizmas, mat esame įjungti ne į pasaulį, o į pasaulio neturintį partiškumą. Kaip ten visi himnai laisvei buvo giedami į tuštumą, mat žinojome tik išsivadavimą iš varžtų, bet ne išsilaisvinimą atsakomybei, taip čia net patys tauriausi himnai autoritetui yra nesusipratimas, mat jie stiprina tik iškalbėtą, išrėktą tariamą autoritetą, už kurio slepiasi daugybe pozos klosčių drapiruotas nepagrįstumas. Tuo tarpu tikrojo autoriteto, kurį šlovina anie himnai, autoriteto tikrojo charizmatiko su jo nuolatine atsakomybe *charis*[28] viešpačiui politinėje dabarties erdvėje

[28] gr. malonė.

visiškai nematyti. Sprendžiant iš paviršiaus, abi kartos priklauso visiškai skirtingoms rūšims ar net yra priešybės, tačiau iš tiesų jos abi nugrimzdusios tokiame pat chaose. Jaunimo sąjūdžio problematizuojantis žmogus, nepriklausomai nuo to, koks reikalas jam rūpėjo, būdavo užsiėmęs vien savo visiškai asmeniniu dalyvavimu tame reikale, jis „išgyvendavo" savąjį Aš, neangažuodamas savojo Pats, kad neturėtų angažuoti savojo Pats atsakymui ir atsakomybei; veikiančiam kolektyvinių akcijų žmogui pavyko išsivaduoti iš anksto ir tuo būdu radikaliai išvengti klausimo apie jo Pats angažavimą. Galima pastebėti tam tikrą pažangą. Ten monologas buvo pateikiamas kaip dialogas; čia yra daug paprasčiau, nes tai, kas monologiška, didžiumos pageidavimu ištremiama iš jos gyvenimo ar bent jau išgyvendinama, o kiti, įsakinėtojai, net neprivalo imituoti dialogikos. Dialoginis pokalbis (Zwiegespräch) ir pokalbis su savimi pačiu (Selbstgespräch) tyli. Be jokio Tu, bet ir be jokio Aš žygiuoja į ryšulį surištieji (Gebündelten), – kairėje tie, kurie nori panaikinti atmintį, dešinėje tie, kurie ją nori reguliuoti, du priešiškumo perskirti tuntai, – žygiuoja į vieną bendrą bedugnę.

TREČIAS SKYRIUS: PATVIRTINIMAS

Pokalbis su priešininku

Tikiuosi, kad šias pastabas skaitys dviejų tipų skaitytojai. Vienas tipas – tai *amicus*[29], pažįstantis tą tikrovę, į kurią rodau pirštu (norėčiau, kad mano pirštas tįstų taip, kaip Grünewaldo Krikštytojo pirštas[30]), kitas – tai *hostis*[31] arba *adversarius*[32], šią tikrovę neigiantis ir todėl su manimi polemizuojantis, kadangi aš rodau į ją kaip į tikrovę, vadinasi, klaidinu kitus. Žinoma, ir pastarasis visa tai, kas čia pasakyta, traktuoja taip pat rimtai, kaip ir aš pats, kai po ilgo laukimo rašau tai, kas turi būti parašyta, – taip pat rimtai, tik su minuso ženklu. Džiaugčiausi išvengęs paprasto

[29] lot. draugas.

[30] Vakarų Europos vaizduojamojo meno istorijoje Matthiaso Grünewaldo vardu vadinamas vienas žymiausių vokiečių renesanso tapytojų. Spėjama, kad jo tikrasis vardas buvo Matthias Gothardt Nithardt ir kad jis gimė tarp 1470 ir 1480 metų, o mirė 1528 metais. Buberis čia kalba apie vieną iš iškiliausių šio tapytojo kūrinių – apie 1515 metus nutapytą Izenheimo altorių, dabar saugomą Kolmaro (Colmar) muziejuje Elzase. Altoriaus suveriamųjų sparnų išorinėje pusėje vaizduojamas kankinimų subjaurotas nukryžiuoto Jėzaus kūnas tiek pritvinkęs mirties, kad nuo jo svorio kryžiaus skersinis linksta žemyn ir, atrodo, nebeįmanoma patikėti, jog šis kūnas kada nors dar galėtų prisikelti. Tačiau, lyg prieštaraudamas žemyn nulinkusio kryžiaus skersinio linijai, aukštyn tįstantis ir į viršų išriestas po kryžium stovinčio (jau prisikėlusio?!) Jono Krikštytojo neproporcingai didelis smilius paradoksiškai sustiprina prie Jono figūros įrašytų žodžių „Jam skirta augti, o man – mažėti" (*Jn 3, 30*) įtaigumą.

[31] lot. svetimas, svetimšalis, tautos priešas (kitaip negu *inimicus* – asmeninis priešas).

[32] lot. priešininkas, varžovas.

inimicus[33], juo laikau kiekvieną, kuris nori nustumti mane į ideologijos sferą ir pripažinti tik jos ribose.

Tam, kurį vadinu *amicus*, nebeturiu ką daugiau pasakyti. Laikrodžio, mušančio mūsų abiejų mirtingumo ir mūsų abiejų bendro kelio valandas, dūžiai vienodai aidi ir jo, ir mano ausyse, taip, tarsi mes sykiu būtume erdvėje ir pažinotume vienas kitą.

Tačiau tam, kurį vadinu *adversarius*, nepakanka šioje vietoje vien pasakyti tai, į ką bandau atkreipti jo dėmesį: į jo asmeninio gyvenimo paslėptį, į jo slėpinį ir į tai, kad, jei tik jis peržengs slenkstį, kurio taip rūpestingai stengiasi išvengti, atras tai, ką neigia. To nepakanka. Man nevalia atmesti sunkiausio jo priekaišto, privalau jį priimti, kad ir kur, kad ir kaip jis būtų man iškeltas, ir privalau jam atsakyti.

Tad štai *adversarius* savo aktualiu, epochos dvasią atitinkančiu pavidalu sėdi priešais mane ir kalba veikiau pro mane nei man, kalba įprastai beasmenei universaliai dvikovai būdingu tonu bei laikysena:

„Visame tame išleidžiamas iš akių mūsų dabartinio gyvenimo faktiškumas, maža to – ignoruojamas gyvenimo apskritai sąlyginumas. Visa tai, apie ką jūs kalbate, vyksta Niekur, o ne socialinėje terpėje, kurioje mes leidžiame savo dienas ir kuri sąlygoja (jei apskritai kas nors sąlygoja) mūsų realumą. Tie jūsų „du vyrai“ sėdi ant suolo nuošalėje, aišku, kad jie atostogauja ir išsiruošė į iškylą. Negalėtumėte jų taip susodinti didmiesčio kontoroje, čia jie neįstengtų realizuoti „sakramentalumo“. Jūsiškis „nutrūkęs pokalbis“ vyksta tarp intelektualų, kurie neturi ką veikti ir, likus keliems mėnesiams iki baisių masinių sukrėtimų, paisto, kaip dvasia galėtų tiems sukrėtimams užkirsti kelią. Tai gali būti įdomu žmonėms, kurie niekuo neįsipareigoję. Bet ar prekybos tarnautojas privalo „be išlygų komunikuoti“ su savo

[33] lot. (asmeninis) priešas.

kolegomis? Ar darbininkas, stovintis prie konvejerio, privalo „tai, kas jį ištinka, priimti kaip kreipinį“? Ar didžiulės pramonės įmonės vadovas privalo „praktikuoti dialoginę atsakomybę“? Reikalaudamas angažuotis situacijai, kurioje atsiduriame, jūs išleidžiate iš akių tęstinę situaciją, kurioje kiekvienas iš mūsų paprasčiausiai yra tiek, kiek dalyvauja visuomenės gyvenime. Nepaisant visų nuorodų į konkretybę, tai tik pataisytas prieškarinio individualizmo leidimas.“

Ir aš, aiškiai suvokdamas, jog beveik neįmanoma mąstyti sykiu (tegu ir priešpriešiais), jei nėra bendros patirties, vis dėlto atsakau:

Pirmiausia, mielas Priešininke, jei kalbėsimės vienas su kitu, o ne vienas pro kitą, prašyčiau atkreipti dėmesį į tai, kad aš nieko nereikalauju. Tam neturiu pašaukimo ar, juo labiau, įgaliojimo. Aš tik bandau pasakyti, kad esama tam tikrų dalykų, ir bandau nusakyti tų dalykų savybes; aš informuoju. Ir kaip apskritai būtų galima reikalauti dialogikos! Dialogas niekam neprimetamas. Atsakyti neprivalu; tačiau atsakyti įmanoma.

Tai padaryti tikrai įmanoma. Dialogika nėra dvasingumo privilegija, kaip kad dialektika. Dialogika prasideda ne aukščiausiame žmonijos aukšte, ji neprasideda aukščiau, negu prasideda žmonija. Čia nėra gabių ir negabių, čia yra tik tie, kurie save atiduoda, ir tie, kurie save pasilaiko sau. Tačiau šiandien nebeįmanoma pastebėti, kas rytoj atiduos save, jis ir pats dar nežino, kad šitai glūdi jame, kad mes savyje šitai turime, jis tai dar atras, „o kai atras, tai nustebs“.

Jūs man rodote į žmogų, kuris turi pareigų ir dirba darbus. Taip, kaip tik jį aš ir turiu omenyje, jį, tą žmogų fabrike, parduotuvėje, kontoroje, po žeme, prie garinio plūgo, spaustuvėje, tą žmogų. Aš neieškau žmonių, neatsirenku jų, tiesiog imu tuos, kurie yra, juos turiu omenyje, jį, įkinkytą, įsuktą, sąlygotą žmogų. Dialogas nėra joks dvasinės prabangos ar dvasinio pasimėgavimo (*luxure*) dalykas, tai kūrimo, kūrinio dalykas, tai jis, žmogus,

yra tas, apie kurį čia kalbu, žmogus, apie kurį mes kalbame, kūrinys, banali nepakeičiamybė.

Nuorodose į dialogiką man teko rinktis tuos atminties teikiamus pavyzdžius, kurie buvo „gryniausi“, paradigmiškiausi, rinktis, kad pasiaiškinčiau tai, kas taip susvetimėjo, kas beveik visai išnyko. Todėl atrodo, kad aš pasakoju apie sritį, kurią Jūs vadinate dvasios sritimi, tačiau iš tikro tai tik sritis to, kas nusisekę, tobula, pavyzdinga. Tačiau ne grynumas man rūpi. Man rūpi tai, kas liūdna, kas prislėgta, kas monotoniška, man rūpi vargingas triūsas, buka beprasmybė – ir man rūpi proveržis (Durchbruch). Man rūpi ne tobulumas, o būtent proveržis, tačiau ne proveržis iš nevilties ir ne jojo žudančios bei atnaujinančios galios, ne, man rūpi ne katastrofinis, vienkartinis proveržis (apie kurį, net ir širdyje, derėtų valandėlę patylėti), man rūpi proveržis, išvaduojantis iš slopinamo pasibjaurėjimo, nenoro ir beprasmybės (Widerwärtigkeit, Widerwilligkeit und Widersinnigkeit) būsenos, kurioje gyvena atsitiktinai iš minios ištrauktas žmogus ir iš kurios jis gali išsivaduoti ir kartais išsivaduoja. Kur link? Kame jis išsivadavęs atsiduria? Ne tame, kas tauru, herojiška, šventa, ne kokiame nors Arba-Arba, o tik menkoje kasdienybės rūstybėje ir kasdienybės malonėje, su ja aš turiu reikalą toje pačioje „tikrovėje“, kurios reikalai ir įsipareigojimai mane saisto, taip turiu reikalą, taip žvilgsnis į žvilgsnį, mostas į mostą, žodis į žodį, kad ją suvokiu kaip paduotą man, o save – kaip paduotą jai, ją kaip prabilusią man, o save – kaip prabilusį jai, ir visame tame rutinos šurmulyje, kurį vadinau savąja tikrove, dabar neišvaizdžiai ir sykiu didingai man sušvinta veiksni tikrovė (wirkende Wirklichkeit), sukurtoji, patikėtoji ir įpareigotoji tikrovė. Prasmės daiktuose neatrandame, prasmės neįdedame į daiktus, tačiau tarp mūsų ir daiktų prasmė gali įvykti.

Mažai bus naudos, mielas Priešininke, iš to, kad pirmiau man primesi „Viskas arba nieko!“ patetiką, o paskui įrodinėsi, jog šis mano tariamas reikalavimas nerealus. Nežinau, nei kas yra

viskas, nei kas yra niekas, ir viena, ir kita man atrodo nežmoniška ir išgalvota, tuo tarpu tai, ką turiu omenyje, yra paprastas *quantum satis*[34] to, ką šis žmogus šią savojo gyvenimo akimirką gali įvykdyti ir gauti – jei jis atiduoda save. Tai reiškia: jei jis nepasiduos susigulėjusio įpročio įtaigai, esą esama tokių erdvių, kurios yra Kūrimo išimtys, ir esą jis kaip tik dirba tokioje erdvėje, ir tik pasibaigus darbo dienai jis gali grįžti į Kūrimą, ar net – esą Kūrimas jau virto atgyvena, taip, taip, Kūrimo kažkada būta, bet dabar jis negrįžtamai praėjo, liko tik verslas (Betrieb), tad dabar reikia užmiršti visą romantiką ir, sukandus dantis, doroti tai, ką pažinome kaip būtinybę. Sakau: jei jis nepasiduos įtaigai! Joks fabrikas, jokia kontora nėra Kūrimo apleista tokiu mastu, kad nuo vienos darbo vietos prie kitos, nuo vieno rašomojo stalo prie kito negalėtų nuskrieti kūrinio žvilgsnis, blaivus ir broliškas žvilgsnis, paliudijantis vykstantį Kūrimą: *quantum satis*. Ir nėra didesnės tarnystės dialogui tarp Dievo ir žmogaus, kaip toks nesentimentalus ir neromantiškas dviejų žmonių pasikeitimas žvilgsniais svetimoje erdvėje.

Tačiau ar tai nebeatšaukiamai svetima erdvė? Ar iki pat pasaulio pabaigos į verslą įkinkytos esybės gyvenimas turi būti dvilypis, padalintas į „darbo“ svetur ir „poilsio“ namie gyvenimus? Tiksliau tariant: ar tas gyvenimas (jei jau vakaro ir sekmadienio neįmanoma atsieti nuo darbo dienos pobūdžio, kuris jiems neišvengiamai suteikia tam tikrą pavidalą) turi būti padalintas į darbo verslą (Arbeitsbetrieb) ir poilsio verslą (Erhohlungsbetrieb), ar jame nebegali likti tam tikros betarpiškumo liekanos, nereguliuojamo pertekliaus – laisvės? (Laisvės, kurią turiu omenyje, negali sukurti jokia nauja visuomenės santvarka.) O gal po

---

[33] lot. iki soties. Tai formulė, kurią paprastai vartoja medikai, kai pacientui skiriamų vaistų dozė nėra griežtai ribojama, o yra paliekama paties paciento nuožiūrai.

visomis tomis patenkinimo reikalaujančiomis nepatenkintybėmis (Unzufriedenheiten) jau kruta nežinoma ir pirmapradiškai gili nepatenkintybė, kurios patenkinimo recepto dar niekas nesukūrė, bet ji išaugs į tokią galybę, kad gamybos vadovams, verslininkams, išradėjams įsakys: racionalizuokite be paliovos, tačiau humanizuokite savyje racionalizuojantį *ratio*[35], kad jūsų tikslai ir apskaičiavimai aprėptų gyvą žmogų, trokštantį stovėti priešais pasaulį! Ar tose gelmėse, mielas Priešininke, nebunda – kaip didžios statybos paskata ir galutinės revoliucijos kibirkštis – verslo dialogizavimo troškimas? Taikant *quantum satis* formulę, tai reiškia: ilgesys tokios darbo tvarkos, kurioje verslas būtų persmelktas gyvybiškos dialogikos tiek, kiek tai leidžia jam keliami tikslai? O kiek jie šitai leidžia, šiandien sunku nuspėti, šiandien – kai mano iškeltas klausimas atiduotas į rankas aklų epochos dvasios fanatikų, nereginčių tikrovės, ir aklų siaubingos pasaulio tragedijos pranašų, nereginčių jokios galimybės.

Pagalvokite, ką liudija tai, kad darbininkas net savo santykį su mašina gali jausti kaip dialoginį santykį, kai, pavyzdžiui, vienas spaustuvininkas pasakoja, jog kartais jis girdi spausdinimo mašinos ūžesį kaip „linksmą ir dėkingą mašinos šypsojimąsi, kad jai padėjau, kad pašalinau sunkumus ir kliūtis, kurie jai trukdė, žeidė ir kėlė skausmą, ir kad ji dabar gali gerai veikti“. Ar nevertėtų ir Jums prisiminti pasakojimo apie Androklą ir liūtą[36]?

---

[35] lot. protas.

[36] II amžiuje gyvenusio erudito ir rašytojo Aulo Gelijaus *Atikos naktyse* (Noctes atticae, V 14) pasakojama istorija apie tai, kaip imperatoriaus Tiberijaus laikais vergas Androklas dykumoje pagelbėjo liūtui – ištraukė iš jo letenos rakštį. Vėliau, kai Androklas už kažkokį nusižengimą buvo pasmerktas myriop, liūtas, kuris turėjo jį sudraskyti cirko arenoje, atpažino Androklą ir, užuot sudraskęs, taikiai atsigulė prie jo kojų. Matydamas tai imperatorius Tiberijus dovanojo Androklui gyvybę.

O kai žmogus, trokšdamas dialogo, ima negyvą daiktą ir dovanoja jam savarankiškumą bei sielą, tą žmogų gali aplankyti dialogo su pasaulio vyksmu nuojauta, vyksmu, kuris paliečia jį net jo daiktiškojoje aplinkoje. Nejaugi jūs rimtai manote, kad duoti ženklus ir juos gauti įmanoma tik šiapus verslo slenksčio, verslo, kuriame esama tikrai atviros sielos?

Ar, klausiate Jūs juokais, didelės pramonės įmonės vadovas gali praktikuoti dialoginę atsakomybę? Taip, gali. Jis ją praktikuoja, kai savo galimybių ribose, *quantum satis*, suvokia (vergegenwärtigt) įmonės konkretumą; kitaip tariant, kai jis ją patiria nebe kaip mechaninių jėgos centrų ir jų organinių aptarnautojų – šie, jo požiūriu, skiriasi tik funkcijų pasidalijimu – sistemą (Gefüge), o kaip sąryšį asmenų, kurie turi veidus, vardus, biografijas, kuriuos sieja veikla, pasireiškianti sudėtingo mechanizmo darbu, tačiau tas darbas nėra sudarytas vien iš jų; kai minėtas įmonės vadovas tam tikra latentine, drausminga vaizduote taip aprėps didžiulį būrį asmenų, kurių kiekvieno jis, žinoma, negali pažinti ir prisiminti, kad, dėl tam tikros priežasties kuriam nors iš jų tikrai kaip individui atsidūrus jo žvilgsnio horizonte ir jo sprendimo srityje, jis tą asmenį be vargo suvoks ne kaip numerį su žmogaus kauke, o kaip asmenį; ir kai jis (dažniausiai neišvengiamai netiesiogiai, priklausomai nuo įmonės dydžio, pobūdžio ir struktūros, per diferencijuotą komunikacijos sistemą, o jei tai organizaciškai arti jo esančios sritys, tai ir tiesiogiai) suvokia ir traktuoja tuos asmenis kaip asmenis. Savaime suprantama, iš pradžių abi stovyklos – kapitalo ir proletariato – meistrišką jo vaizduotės panaudojimą apšauks fantazavimu, o jo praktinę personalistiką – diletantizmu, tačiau lygiai taip savaime suprantama, jog tai truks tik tol, kol geresni gamybos rezultatai jų akyse patvirtins, kad jis buvo teisus (žinoma, tuo nenorime pasakyti, kad tie geresni rezultatai būtinai bus pasiekti: tarp tiesos ir sėkmės nėra jokios iš anksto

nustatytos harmonijos[37]). Beje, tada gali atsitikti šis tas blogesnio: kiti ims jį mėgdžioti pragmatiniais sumetimais, kitaip tariant, bandys pritaikyti jo „metodą“ be jo nusiteikimo ir jo vaizduotės; tačiau šis dvasios istorijoje žinomas pirmapradis demonizmas (prisiminkime visokiausius religijos pavertimo magija atvejus) tikrai sudūš, atsitrenkęs į žmonių sielų skiriamąją galią. O per tą laiką galbūt rasis nauja, iš to, kas gyva, besimokanti karta ir ims traktuoti tuos dalykus taip pat rimtai kaip ir jis.

Mūsų epochoje žmogus akivaizdžiai darosi vis labiau priklausomas nuo „santykių“. Didėja ne tik absoliuti socialinių objektyvybių masė, bet ir jų reliatyvi galia. Jų sąlygojamas individas kiekvieną akimirką stojasi prieš pasaulio konkretybę, kuri jam tiesia save ir laukia jo pasitiktinio judesio (Entgegnung). Apkrautas situacijomis jis pasitinka naujas situacijas. Ir vis dėlto, nepaisant visų tų kartotinumų (Vervielfältigungen) ir sampynų, žmogus lieka Adomas: jame vis dar realiai sprendžiama, ar jis liks ištikimas per daiktus ir įvykius bylojančiai Dievo kalbai, ar pasišalins. Kūrinio žvilgsnis, nukreiptas į kitą kūrinį, kai kada gali būti pakankamas atsakymas.

---

[37] „Iš anksto nustatytos harmonijos” (lot. *harmonia praestabilita*, pranc. *harmonie préétablie*) sąvoką įvedė (daugiausia prancūziškai ir lotyniškai rašęs) vokiečių filosofas Gottfriedas Wilhelmas Leibnizas (1646-1716). Anot Leibnizo, tikrovė sudaryta iš „monadų” – paprastų, nematerialių ir savyje uždarų substancijų. Kiekviena monada yra visiškai izoliuota nuo kitų monadų, tad visi joje vykstantys pokyčiai nepriklauso nuo jokių išorinių poveikių. Vis dėlto iš tokių savarankiškų monadų sudarytas pasaulis nėra chaosas, mat paskirose monadose vykstančius pokyčius pasaulio Kūrėjas suderino pagal „iš anksto nustatytą harmoniją”. Antai žmogaus sielos monadoje vykstantys mąstymo, valios ar jausmų pokyčiai visiškai atitinka pokyčius, vykstančius to paties žmogaus kūne, ir atvirkščiai. Toks pat atitikimas galioja tarp mechanikos dėsniams paklūstančios „gamtos karalystės” ir dorovės dėsnių valdomos „malonės karalystės”.

Sociologinė žmogaus priklausomybė auga. Tačiau šis augimas yra brendimas užduoties, kuri yra ne prievolė, o galimybė ir poreikis, troškimas ir malonė. Derėtų atsispirti pantechninei manijai ar įpročiui, kuris „susidoroja" su kiekviena situacija; derėtų kiekvieną situaciją, nuo banalių kasdienybės misterijų iki viską griaunančio likimo *majestas*[38], apglėbti tikrojo gyvenimo dialogine galia. Šis uždavinys darosi vis sunkesnis ir vis svarbesnis, jo sprendimas reikalauja vis daugiau pastangų ir apsisprendimų. Visas sureguliuotas epochos chaosas laukia proveržio, ir kiekvienas žmogus, kuris girdi ir atsako, dalyvauja jame.

[38] lot. didybė.

Klausimas pavieniui

Atsakomybė yra virkštelė, jungianti mus su kūrinija.

P. B.

„VIENINTELIS“ (DER EINZIGE) IR PAVIENIS (DER EINZELNE)

Søreno Kierkegaardo[1] tikslas permąstyti krikščionybę iš naujo – permąstyti ją kaip paradoksišką pavienio „krikščionio“ uždavinį – radosi iš „pavienio“ kategorijos, kuri nedavė jam ramybės ir kurią jis visiškai išgrynino. Tačiau tai, kad jis sugebėjo šitai padaryti, radosi iš jo vienatvės radikalumo. Jo „pavienio“ ne-

---

[1] Egzistencijos filosofijos pradininku laikomas danų religinis mąstytojas Sørenas Aabye Kierkegaardas (1813-1855) griežtai atsiribojo nuo Vakarų mąstymo tradiciją sąlygojusio graikiškojo paveldo – asmeniškai neangažuoto „tiesos ieškojimo“, kai tiesa laikoma tik tai, ką galima išreikšti visuotiniais, t.y. *abstrakčiais* (bet kaip tik dėl to nieko *asmeniškai* neįpareigojančiais) teiginiais. Anot Kierkegaardo, tokie teiginiai byloja vien apie galimybę, bet ne apie tikrovę. Pastarąją gali išreikšti tik „subjektyvi tiesa“, „tiesa man“. Tokia tiesa negali būti pateikta kaip visuotinai pripažinta loginė būtinybė, nes ji remiasi vien konkretaus žmogaus individualiu apsisprendimu. O ir pats šis apsisprendimas – tai ne logiškai nuoseklus perėjimas nuo galimybių racionalaus apsvarstymo prie jų realizacijos, bet šuolis, kuriam ryžtis paskatina ne proto argumentai, bet aistra. Tai rizika, kurios aukščiausią formą Kierkegaardas įžvelgia krikščioniškame tikėjime. Mat krikščionis tiki tuo, kas visuotiniais principais bei loginiais argumentais pagrįsto mąstymo požiūriu yra absurdas – tiki tuo, kad Dievas tapo žmogumi, gyveno varganą gyvenimą, buvo paniekintas, kentėjo ir mirė gėdinga kryžiaus mirtimi. Tačiau kaip tik šio absurdo įsisąmoninimas, anot Kierkegaardo, ir yra tikėjimo prielaida, nes tik patyręs visišką proto nepajėgumą mąstyti tikrovę, žmogus tampa pasirengęs šuoliui į tikėjimo matmenį: „Be rizikos nėra tikėjimo. Tikėjimas yra ne kas kita, kaip tik prieštaravimas tarp vidujybės begalinės aistros ir objektyvios netikrybės. Jei galiu Dievą sugriebti objektyviai, tai jau nebetikiu, bet kaip tik todėl, kad šito padaryti nepajėgiu, turiu tikėti; ir jei noriu išbūti tikėjime, turiu nuolatos žiūrėti, kad išsaugočiau objektyvią netikrybę,

įmanoma suprasti be jo vienatvės. Pastaroji buvo visai kito pobūdžio vienatvė negu ankstesnių krikščionių mąstytojų, kaip antai Augustino[2] ar Pascalio[3], kurių vardus norėtųsi paminėti šalia Kierkegaardo vardo. Neatsitiktinai šalia Augustino buvo motina, o šalia Pascalio – sesuo. Būtent jos palaikė organinį ryšį su pasauliu, palaikė taip, kaip geba tik moteris – toji stichijos

---

ir su ta objektyvia netikrybe būdamas „70 000 sieksnių po vandeniu" vis dėlto tikiu" (Kierkegaard S. *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil* // Gesammelte Werke. Jena, 1925. Bd.VII. S. 189). Ši „objektyvi netikrybė" neleidžia tikinčiajam paaiškinti savojo tikėjimo šuolio kitiems žmonėms, todėl tikintysis yra ir gali būti tik „pavienis" (den Enkelte). Nors Kierkegaardo pažiūros formavosi polemikos su Hegelio visuotinybės filosofija kontekste, tačiau lemiamos reikšmės čia, matyt, turėjo žemiau Buberio minimos nutrauktos sužadėtuvės su Regina Olsen (1822-1904). Kierkegaardo gyvenimo ir kūrybos tyrinėtojai nesutaria dėl šio meilės ryšio krizės priežasčių. Pats Kierkegaardas viename iš gausių savo dienoraščių rašo: „Jei būčiau turėjęs tikėjimą, nebūčiau praradęs Reginos" (Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*. Die Tagebücher. Bd. I. S. 305). Jis suvokia, jog *tikrą* ryšį su mylimu žmogumi įmanoma įgyti tik atlikus tikėjimo šuolį, t.y. šuolį į tikrovę. Tačiau dar ir dar kartą apmąstydamas tokio šuolio paradoksiškas prielaidas ir tuo būdu savo nesibaigiančiais svarstymais galbūt vildamasis tam šuoliui save padrąsinti, Kierkegaardas vis labiau užsisklendžia grynosios minties regimybėje ir tuo pačiu vis labiau tolsta nuo tikrovės, sykiu iki galo apnuogindamas savo egzistencijos tragizmą: be tikro ryšio su kitu žmogumi tikėjimo šuolis neįmanomas, tačiau šio ryšio tikroviškumo sąlyga yra tikėjimas, tad vargas tam, kam lemta suktis šiame uždarame rate.

[2] Aurelijus Augustinas (354-430) – šventasis, žymiausias patristinio laikotarpio krikščionių mąstytojas, Hiponos vyskupas, Bažnyčios mokytojas, suteikęs krikščioniškajai doktrinai užbaigtą pavidalą. Jaunystėje Augustinas nutolo nuo krikščionybės ir žavėjosi manichėjų bei neoplatonikų doktrinomis, priešinusiomis „žemišką" tikrovę ir anapusybę. Tačiau, kaip jis pats prisipažįsta, paveiktas savo motinos Monikos (331-387) nuoširdaus tikėjimo, pasiaukojančios motiniškos meilės ir kantraus rūpesčio, galiausiai sugrįžo į Bažnyčią.

[3] Blaise Pascal (1623-1662) – prancūzų filosofas, fizikas ir matematikas, vienas iš tikimybių teorijos pradininkų, skaičiavimo mašinos išradėjas. Labai anksti pasireiškę Pascalio gabumai tiksliesiems ir gamtos mokslams nesutrukdė jam įžvelgti, jog vien protu žmogus nepajėgia įgyti tą gyvenimui

pasiuntinė. Tuo tarpu centrinis Kierkegaardo gyvenimo įvykis ir jo mąstymo kristalizacijos branduolys buvo tai, kad jis atsisakė Reginos Olsen[4] kaip žmonos ir drauge atsižadėjo pasaulio. Šios vienatvės negalima gretinti ir su vienuolio, atsiskyrėlio vienatve: pastarasis pasaulio atsižada tik iš pradžių, ir nors atsižadėjimas turi būti nuolat iškovojamas ir vykdomas, vis dėlto ne jis yra gyvenimo tema, ne jis yra pagrindinė problema, ne jis yra medžiaga, iš kurios audžiama visa doktrina. O kaip tik tai atsitiko Kierkegaardui. Jo doktriną formuoja *pavienio* kategorija – „kategorija, per kurią, religijos požiūriu, turi pereiti laikas, istorija, kartos". (Kierkegaard, 1847)

Remiantis priešybe, pirmiausia galima labai aiškiai pamatyti, kas tas pavienis *nėra*, kas jis nėra specifine ir itin svaria prasme. Keletą metų anksčiau negu Kierkegaardas parašė „Pareiškimą istorijai", pavadintą „Požiūris į mano kaip rašytojo veiklą"[5] (būtent šio „Pareiškimo" „Prieduose" ir buvo aiškiai nusakyta

---

būtiną tikrumą, kurį gali suteikti tik tikėjimas. Šios įžvalgos kulminacija galima laikyti 1654 metų lapkričio 23-iosios naktį Pascalio išgyventą ekstazę, dokumentiškai užfiksuotą po Pascalio mirties rastame jo „Memoriale", kuriame, be kita ko, yra ir tokie žodžiai: „Abraomo Dievas, Izaoko Dievas ir Jokūbo Dievas, ne filosofų ir išminčių. Tikrumas. Tikrumas. Nuojauta. Džiaugsmas. Ramybė" (Pascalis. *Mintys*. V., 1997. P. 9). Nors anksti mirusią Pascalio motiną sūnui visaip stengėsi pavaduoti tėvas, tačiau bene didesnės reikšmės jo gyvenime turėjo seserys – trimis metais vyresnė Gilberte ir dviem metais jaunesnė Jacqueline. Pastaroji dar paauglė kardinolo Richelieu salone buvo pripažinta kaip talentinga poetė. Vėliau įstojusi į vienuolyną ji tapo brolio „dvasios motina". Vyresnioji sesuo Gilberte, ištekėjusi už tolimo giminaičio Floraino Périer, pasižymėjo dideliu pamaldumu ir globojo ligotą brolį iki pat jo mirties.

[4] Žr. 103 p., 1 išn.

[5] Buberis čia turi omenyje 1846-47 metais Kierkegaardo rašytą, o 1849 ir 1855 metais papildytą, bet tik po jo mirties 1859 metais išleistą nedidelę studiją *„Den Enkelte". Tvende „Noter" betręffende min Forfatter-Virksomhed* („Pavienis". Dvi „pastabos" dėl mano autorinės veiklos).

pavienio kategorija), Maxas Stirneris[6] išleido knygą apie „vienintelį“. Ši sąvoka, kaip ir „pavienio“ sąvoka, yra ribinė, tačiau ji žymi *kitą* ribą. Patetiškas nominalistas ir ideologijų demaskuotojas Stirneris norėjo sunaikinti tariamas vokiečių idealizmo liekanas (kurias jis įžvelgė Ludwigo Feuerbacho[7] filosofijoje), todėl į pasaulio, tiksliau – „jo“ pasaulio laikytojo rangą jis pakėlė nebe mąstantį subjektą ir net ne žmogų, o konkrečiai aptinkamą individą kaip „vienintelį Aš“ (das alleinige Ich). Vie-

---

[6] Maxo Stirnerio slapyvardžiu pasirašinėjęs ir kraštutinį individualizmą propagavęs vokiečių filosofas Johannas Kasparas Schmidtas (1806-1856) savo pagrindiniame veikale *Vienintelis ir jo savastis* (Der Einzige und sein Eigentum, 1845) teigia, jog tokie žmogaus gyvenimą valdantys bendri principai kaip tiesa, teisė, moralė, pareiga tėra tik susvetimėję paties žmogaus kūriniai, kuriuose žmogus nebeatpažįsta savo autorystės. Tačiau įveikdamas šį susvetimėjimą, žmogus galįs išsivaduoti iš abstrakcijų ir fikcijų valdžios ir tapti savimi pačiu, savo „nuosavybės“ savininku – „vieninteliu“: „Tau pridera daugiau nei dieviškumas, daugiau nei žmogiškumas ir t.t.; tau pridera Tavastis. Pažvelk į save kaip į galingesnį, kaip į tokį, kokiu Tave laikoma esant, ir turėsi daugiau galios; pažvelk į save kaip į tą, kuris esi daugiau, ir turėsi daugiau. Tada Tu būsi ne tik *pašauktas* visam dieviškumui, ne tik *teisėtai* žmogiškas, bet būsi *savininkas* Tavasties, t.y. viso to, ką padaryti Tavo nuosavybe Tu turi jėgų, t.y. Tu esi *įgaliotas* ir įgalintas (*geeignet* und befähigt) visai Tavasčiai. Visuomet buvo manoma, jog Man reikia suteikti apibrėžtumą, esantį anapus manęs, tad iš Manęs galiausiai būdavo reikalaujama, kad Aš užsiimčiau žmogiškumu – mat esą Aš esu žmogus. Tai krikščionybės užburtasis ratas. [...] Tačiau aš nesu tik tam tikras Aš šalia kitų Aš-ų. Aš esu vienintelis. Tad ir mano poreikiai, mano darbai, trumpai tariant, viskas Manyje yra vieninteliai. Ir tik kaip šis vienintelis Aš, Aš pasisavinu Sau viską, kai tik Aš kaip toks Mane darau veikliu ir Mane plėtoju: ne kaip žmogus plėtoju Aš save ir ne kaip žmogų, bet kaip Aš, Aš plėtoju – Mane. Štai ką reiškia – *Vienintelis*“ (Stirner M. *Der Einzige und sein Eigentum.* Stuttgart: Reclam, 1991. S. 406).

[7] Stirneris prikiša Feuerbachui tai, kad nors šis, reikalaudamas atsigręžti į konkretų žmogų, atsiriboja nuo Hegelio filosofijai būdingo bendrybės iškėlimo virš atskirybės, tačiau patį žmogų supranta pirmiausia per žmogiškumo, t.y. vis dėlto per tam tikros *bendrybės* prizmę, drauge išleisdamas iš akių Stirneriui tokią svarbią nelygstamą konkretaus žmogaus individualybę.

ninteliui, kaip tam, kuris „mėgaudamasis savimi“ pats „savimi maitinasi“[8], nėra jokio Kito. Kai tik individas tokiu būdu save gauna ir save suvokia, visuomet pirmapradiškai būna tik jis, vienintelis – mat tai išplaukia iš „sau pakankamo mūsojo Aš vientisumo ir visagalybės, nes jis nepalieka šalia savęs nieko svetima“. Tad nekyla ir klausimas apie esminį santykį tarp jo ir Kito. Šis *Aš* neturi jokio kito esminio santykio, išskyrus santykį su savimi pačiu (tariamas „gyvas dalyvavimas“ „kito asmenyje“, kurį mini Stirneris, yra neesminis, nes juk pirmapradiškai jam nėra jokio Kito). Tai reiškia, kad jis neturi jokio kito santykio, išskyrus tą keistą santykį su savimi pačiu (Selbstverhältnis), santykį, kuriam – kadangi bet kokia kita būtybė čia virsta iš dalies priklausomų, iš dalies savarankiškų dvasių veikimu – nors ir nestinga tam tikrų magiškų galimybių, bet tikros santykio galios jis neturi. Tad geriau *santykiu* (Beziehung) vadinti tik tokį santykį, kuriame galima sakyti ne tik *Aš*, bet ir *Tu*. Paprastai šis vokiškojo Protagoro[9] kraštutinumo darinys nepakankamai įvertinamas: gal tai ir nėra dabarčiai būdingo atsakomybės ir tiesos nutikrovinimo dvasinės ištakos, tačiau šis nutikrovinimas čia nusakytas labai tikslia sąvoka. „Savastis (der Eigene) yra pirmapradiškai laisva, nes ji nepripažįsta nieko šalia savęs“ ir „Tiesa yra tai, kas yra mano“ – štai pamatinės formulės, išreiškiančios sielų sustabarėjimą, kurio dar nenujaučia savo retoriniais sugebėjimais pasikliaujantis Stirneris. Tačiau ir daugelį bet kokią aukštesnę instanciją atmetančių sustabarėjusių kolektyvinių „mes“

---

[8] im „Selbstgenuß“ sich „selbst verzehrenden“ Einzigen.

[9] Buberis vadina Stirnerį „vokiškuoju Protagoru“, turėdamas omenyje garsųjį sofisto Protagoro (apie 488-415 m. pr. Kr.) teiginį: „Žmogus yra visų dalykų matas – esančių, kad jie yra, o nesančių, kad jų nėra“ (plg., pvz., Plat. Theaet. 151e). Tačiau verta pastebėti, kad Stirnerio pozicija radikalesnė už protagoriškąją. Polemizuodamas su Protagoru, jis rašo: „Ne ‘žmogus’ yra visų dalykų matas; šis matas – tai Aš“ (Stirner M. *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam, 1991. S. 395).

lengvai galima traktuoti kaip vertinį, kai verčiama iš vienintelio kalbos į tik save pripažįstančio grupinio Aš kalbą, nors tai ir prieštarautų Stirnerio, kuris atmetė bet kokią pliuralistinę sampratą, sumanymui.

Kierkegaardo *pavienį* ir jo priešybę – Stirnerio *vienintelį* sieja tai, kad ir vienas, ir kitas yra kraštutinumai. Šis bendras bruožas sieja juos abu, tačiau daugiau jų nesieja niekas.

„Pavienio“ kategorija taip pat reiškia ne subjektą ir ne „žmogų“, o konkrečią singuliarybę. Bet tai ne *aptinkamas* individas, o greičiau *save randantis* asmuo. Ir vis dėlto savęs-radimas, toks tolimas, toks diametraliai tolimas Stirnerio „panaudok save“ (verwerte dich), skiriasi ir nuo to „pažink save“, kuriam tiek daug reikšmės teikia Kierkegaardas. Mat „pavienis“ reiškia tapsmą, ir tai yra tapsmas, kuriam būdingas toks rimtumo sunkis, kokį Vakaruose įmanomą padarė tik krikščionybė. Tad nors Kierkegaardas mano, jog jo „pavienio“ kategoriją „pagonybės atomazgai“ taikė jau Sokratas, tačiau čia turime reikalą su tapsmu, kuris iš esmės skiriasi nuo sokratiškosios majeutikos[10]. „Todėl tapti pavieniu neužginta niekam – niekam, išskyrus tą, kuris pats save išskiria, tapdamas minia.“ Šiuo atveju ne tik „pavienis“ priešinamas „miniai“, bet ir tapsmas priešinamas tapsmo vengiančiai „tokybei“ (Sosein). Žinoma, su tuo, ką daro Sokratas, šitai dar galima susieti. Tačiau ką gi reiškia „tapti pavieniu“? Kierkegaardo žodžiai rodo, jog čia turime reikalą jau nebe su sokratiškuoju jo kategorijos aspektu. Kierkegaardas sako: įvyk-

---

[10] gr. *maieutike* – pribuvėjos menas. Vienas iš esminių Sokrato filosofavimo stiliaus bruožų buvo tai, kad užuot dėstęs savo pažiūras, kaip darė daugelis Antikos mąstytojų, Sokratas apsimesdavo „neišmanėliu“ ir klausinėdavo pašnekovų, neva norėdamas pasimokyti. Tačiau jo klausimų, dažniausiai pašnekovus trikdančių, tikrasis tikslas buvo padėti jiems „gimdyti“ juose glūdintį žinojimą. Pusiau juokais, pusiau rimtai Sokratas sakėsi šį meną paveldėjęs iš savo motinos Fainaretės, kuri buvo pribuvėja, padėdavusi moterims gimdyti vaikus (žr., pvz., Plat. Theaet. 149b ir t.; 210b ir t.).

dyti „pirmąjį bet kokio religingumo reikalavimą“ pirmiausia reiškia „būti pavieniu žmogumi“. Kaip tik todėl „pavienis“ yra „kategorija, per kurią, religijos požiūriu, turi pereiti laikas, istorija, kartos“.

Kadangi religingumo sąvoka ima prarasti apibrėžtumą, būtina tiksliau nusakyti tai, ką Kierkegaardas turi omenyje. Jis tikrai nemano, esą „tapti pavieniu“ yra pirmoji religingumu vadinamos sielos būklės sąlyga. Šiuo atveju turime reikalą ne su sielos būkle, o su egzistencija ta griežtąja prasme, kuria siela iš esmės peržengia asmens ribas kaip tik tada, kai ji pripildo asmeniškumą, ir būtis, ta įprastoji būtis, tampa neįprasta, tai jau nebe manoji būtis, o mano dalyvavimas esamybėje (am Seienden). Tai, kad Kierkegaardas turi omenyje būtent šitai, matyti iš pamatinio jo pasakymo, jog pavienis „atsako“[11] Dievui. Tad minėtame Kierkegaardo pasakyme „bet kokio religingumo“ sąvoką apibrėšime tiksliau, jei sakysime: „bet kokios religinės tikrovės“. Tačiau, kadangi ir šiam pasakymui gresia mūsų laikams būdinga žodžio epidemija, kiekvieną žodį akmirksniu užkrečianti įprastumo raupsais ir paverčianti jį laikraštine antrašte, turime, kiek tai įmanoma, eiti dar toliau, ir, vengdami liguisto žodžio „religija“ ir rizikuodami (ši rizika neišvengiama), sakyti: bet koks realus žmogaus santykis (Umgang) su Dievu. Tai, kad Kierkegaardas turi omenyje būtent šitai, matyti iš to, jog jis sako „kalbėjimas su Dievu“. Juk iš tiesų žmogus gali turėti santykį (Umgang haben) su Dievu tik kaip pavienis, tik kaip pavieniu tapęs žmo-

---

[11] entspricht – vok. *atitinka* ir *atsako*. Pabrėždamas šį dviprasmį žodį, Buberis, matyt, nori atkreipti mūsų dėmesį į tai, kad žmogus, kurį Dievas sukūrė pagal savo „paveikslą ir panašumą“ (*Pr 1, 26*), tikrai *atitinka* savąjį Provaizdį ne tada, kai savuoju gyvenimu bando „kopijuoti“ Kūrėją, bet tada, kai išgirsta Dievo kreipinį ir į jį *atsako*, t.y. tampa Dievo partneriu. „Kopijavimas“ suponuoja tam tikrą iš anksto duotą „bendrą matą“, tuo tarpu „atsakymas“ yra veiksmas, ankstesnis už bet kokią „bendramatiškumą“ nustatančią bendrybę.

gus, – Senajame Testamente šitai matyti iš to, kad nors Dievą susitinka tauta kaip tauta, tačiau „su Elohim[12] turi santykį“ visuomet tik konkrečiai įvardytas asmuo, kaip antai: Enochas, Nojus ir pan. Ne kitaip, o tik visiškoje tikrovėje – kitaip sakant, randant save (sich findend), – tampa įmanoma sakyti „Aš“, tik visiškoje tikrovėje – kitaip sakant, kreipiantis į Dievą, – tampa įmanoma sakyti „Tu“. Ir šitai galiu padaryti tik „pats vienas“ (net jei tai darau bendruomenėje). „Kaip ‘pavienis’, jis (kiekvienas žmogus) yra vienišas, vienišas visame pasaulyje, vienišas prieš Dievą.“ Šitai (keista, kad Kierkegaardas to nepastebi) skamba visiškai nesokratiškai: pasakymas „dievybė duoda man ženklą“ visiems laikams išreiškia Sokrato „religingumą“, tačiau neįmanoma įsivaizduoti jo sakančio: „esu pats vienas Dievo akivaizdoje“. Kierkegaardo žodis „vienas“ (allein) nebėra sokratiškas žodis; greičiau jis skamba abraomiškai – *Iš 12, 1* ir *22, 2*[13] – skamba sutartiniu reikalavimu: „Eik pirmyn“; skamba ir atleidžia nuo bet kokių saitų, nuo sąsajos su tėvų ar sūnų pasauliu. Ir tai yra kristiška (christisch).

Aiškumo dėlei dar būtinas dvejopas atsiejimas. Pirmasis – nuo mistikos[14]. Mistika taip pat suteikia žmogui galimybę būti vienam

---

[12] hebr. Dievas. Šaknis *el-* daugelyje semitų kalbų vartojama Dievybei žymėti. Antai, Pradžios knygoje (*Pr 1, 1*) hebrajiškai skaitome: *berešit bara' elohim et ašamaim veet haaretz* („Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę“), o nukryžiuotas ir agonijoje besiblaškantis Jėzus aramėjiškai šaukia (*Mt 27, 47*): *Eli, Eli, lema sabachtani* („Mano Dieve, mano Dieve, kodėl mane apleidai“). Hebrajiško žodžio *Elohim* galūnė *-im*, suteikianti daiktavardžiui daugiskaitos prasmę, Šventojo Rašto tyrinėtojų nuomone, yra ne nuoroda į žydams visiškai svetimą politeizmą (*elohim* = dievai?), o išreiškia semitų tautų religingumui būdingą Dievo, kaip įvairialypių galių visumos, patyrimą.

[13] *Iš 12, 1*: „Viešpats tarė Abramui: „Eik iš savo gimtojo krašto, iš savo tėvo namų, į kraštą, kurį tau parodysiu“. *Iš 22, 2*: „Paimk savo sūnų, – jis [Viešpats] tęsė, – savo vienatinį sūnų Izaoką, kurį myli, nueik į Morijos kraštą ir paaukok jį kaip deginamąją auką ten viename kalne, kurį tau nurodysiu“.

Dievo akivaizdoje, tačiau tai nėra pavienio buvimas. Santykis su Dievu, kurį aptinkame mistikoje, yra žmogiškojo Aš „nutapimas“ (Entwerden), o kai pavienis, netgi išreikšdamas atsidavimą, nebegali sakyti „Aš“, jo nebelieka. Dievui mistika nesuteikia galimybės prisiimti tarno išvaizdą[15], neleidžia prisiimti kalbančio ir veikiančio asmens, kūrėjo, apreiškėjo pavidalą ir kartu neleidžia žengti laike kančios keliu, neleidžia kentėti istorijoje sykiu su visais. Lygiai taip mistika nesuteikia galimybės žmogui, kaip *pavieniam*, išliekant būtent pavieniu, tikrai melstis, tikrai tarnauti, tikrai mylėti – taip, kaip gali melstis, tarnauti ir mylėti į *Tu* atsigręžęs *Aš*. Mistika toleruoja pavienį tik tam, kad jis visiškai ištirptų. Tačiau Kierkegaardas (bent Dievo atžvilgiu) žino, kas yra meilė, todėl jis žino, kad nėra tokios savimeilės, kuri nebūtų saviapgaulė (juk mylinčioji pusė, kuri čia turima omenyje, myli tik kitą, bet jokiu būdu ne save), tačiau vis dėlto nėra meilės be savi-būties ir savi-likties.[16]

Antrasis būtinas atsiejimas – tai atsiejimas nuo Stirnerio „vienintelio“ (sąvokos tikslumo dėlei kaip tik šiam žodžiui turėtų būti teikiama pirmenybė, o ne tokiems labiau „humanistiškiems“ žodžiams, kaip antai Stendhalio „égotiste“[17]).

Pirmiausia turėtume atsiriboti nuo vadinamojo individualizmo, iš kurio juk irgi radosi tam tikra „religijos“ atmaina. Pavienis, buvimui-vienam-Dievo-akivaizdoje pasiryžęs ir pajėgus taip

---

[14] „Mistika“ Buberis vadina visišką ištirpimą nediferencijuotame „vienyje“, kai žmogus ne tik praranda savo individualumą, bet (o Buberiui tai svarbiausia) tampa nebepajėgus „būti santykyje“ – pasitikti kitą. Šia „neigiama“ prasme apie mistiką Buberis kiek plačiau kalba knygoje *Aš ir Tu* (DP I, P. 152 ir t.)

[15] Plg. *Fil 2, 5-7*: „Būkite tokio nusistatymo kaip Kristus Jėzus. Jis, turėdamas Dievo prigimtį, godžiai nesilaikė savo lygybės su Dievu, bet apiplėšė pats save, priimdamas tarno išvaizdą ir tapdamas panašus į žmones“.

[16] ohne Selbstsein und Selbstbleiben.

[17] Plg. DP I, 117 išn.

būti asmuo, yra priešybė to, kas dar neseniai buvo vadinama Goethes mintį iškraipančiu terminu „asmenybė“[18], o žmogaus tapimas pavieniu yra termino „asmenybės plėtotė“[19] priešybė. Bet kokiam individualizmui, nesvarbu, ar jis būtų vadinamas estetiniu, etiniu ar religiniu[20], būdinga tai, kad jis lengvai ir greitai pritaria visokiausiai žmogaus „plėtotei“. Kitaip sakant, „etinis“ ir „religinis“ individualizmai yra tik „estetinio“ individualizmo (kuris lygiai taip pat nėra tikrasis *aisthesis*[21], o šis nėra tikras *ethos*[22] ar tikra religija) atmainos. Jei tuo būdu dorovė ir

---

[18] Tikriausiai Buberis čia turi omenyje vieną Goethe'ės eilėraštį iš *Vakarų-Rytų divano* aštuntosios knygos *Suleika Nameh* (pers. Suleikos knyga), kurią jis parašė įkvėptas meilės trisdešimt penkeriais metais už jį jaunesnei, vėliau už bankininko J. J. von Willemerio ištekėjusiai Marianne Jung (1784-1860). Kaip ir daugelis šios knygos eilėraščių, eilėraštis parašytas poeto Hatemo ir jo mylimosios Suleikos dialogo forma. Pradeda Suleika: „Volk und Knecht und Überwinder, / Sie gestehn zu jeder Zeit: / Höchstes Glück der Erdenkinder / Sei nur die Persönlichkeit“ („Ir paprasta liaudis, ir tarnas, ir galiūnas nuolatos primygtinai kartoja: aukščiausia žemės vaikų laimė yra tik asmenybė“). Hatemo atsakymas skamba taip: „Kann wohl sein! So wird gemeinet; / Doch ich bin auf andrer Spur: / Alles Erdenglück vereinet / Find ich in Suleika nur“ („Gal ir taip! Paprastai taip manoma; tačiau aš einu kitu keliu: visą žemės laimę atrandu sutelktą tik Suleikoje“).

[19] „persönliche Entwicklung“.

[20] Buberis čia turi omenyje Kierkegaardo aprašytas tris „gyvenimo stadijas“ – estetinę, etinę ir religinę. „Estetinėje“ stadijoje žmogus mėgaujasi pasaulio jam siūlomų galimybių įvairove, nė vienos iš tų galimybių nerealizuodamas. Jis sąmoningai vengia apsispręsti ir „pasirinkti save“ ir tuo būdu įsitikrovinti, tad jo gyvenimas yra savotiška nuolatos besikeičiančių skirtingų vaidmenų seka. „Etinėje“ stadijoje žmogus suvokia apsisprendimo būtinybę ir tikrovės dalyviu tampa besąlygiškai įsipareigodamas. Jis gyvena visuotinių principų susaistytą atsakingą gyvenimą. „Religinėje“ stadijoje žmogus taip pat gyvena atsakingai, tačiau jo atsakomybė yra absoliutaus individo atsakomybė, t.y. individo, pakilusio virš jį įpareigojančių visuotinių principų ir stovinčio *tiesioginiame* santykyje su Dievu kaip galutiniu ir absoliučiu bet kokios atsakomybės šaltiniu.

[21] gr. juslinis suvokimas.

[22] gr. paprotys, dorovinė nuostata.

pamaldumas paverčiami savitiksliu, tai jie turi būti traktuojami tik kaip eksponatai ir spektakliai[23] dvasios, kuriai rūpi nebe būtis, o tik anas atspindžių žaismas.

Kai individualizmas liaujasi buvęs toks lengvabūdis, pasirodo Stirneris. Jam taip pat rūpi „laisvos asmenybės ugdymas“, tačiau pastarąjį jis supranta kaip „savasties“ nupasaulinimą[24] – kaip jos egzistencinių sąsajų su pasauliu ir įsipareigojimų pasauliui sutraukymą, kaip išsivadavimą iš bet kokio ontinio daiktų ir esybių kitoniškumo, kuris nuo šiol gali būti tik tos asmens savasties „penas“. Stirnerio „vienintelio“ ir Kierkegaardo „pavienio“ priešpriešа labiausiai išryškėja tada, kai iškyla klausimas apie atsakomybę ir apie tiesą.

Stirneris abu šiuos klausimus laiko klaidingais. Tačiau svarbu neišleisti iš akių, kad, manydamas, jog griauna abi šias pamatines sąvokas, jis iš tiesų sugriovė tik jų įprastumą ir taip, pats to nenorėdamas, parengė jų išgryninimą bei atnaujinimą. Istorizuojantys amžininkai apšaukė jį moderniu sofistu; nuo tada buvo pripažinta ir išlaisvinimą teikianti sofistų bei panašių į juos tarnystė. Galimas daiktas, Stirneris suprato Hegelį lygiai taip menkai kaip Protagoras Herakleitą, tačiau kaip nieko nesako Protagorui metamas priekaištas, esą jis pavertė dykuma didžiojo kosmologo sodą, taip prašaunama pro šalį peikiant Stirnerį už tai, kad jis nesupratingai ir nepagarbiai įsibrovė į pokantinės filosofijos laukus. Žmonijos mąstymo istorijoje nei Stirneris, nei sofistai nėra vien kurioziškas epizodas. Ir jis, ir jie greičiau yra *epeisodion*[25] pirmaprade šio žodžio prasme: jo monologe

---

[23] *Schaustücken und Schauspielen.* Dėdamas vieną šalia kito abu šiuos žodžius Buberis, matyt, nori pabrėžti regimąjį (*schauen* = regėti, matyti), o kartu ir regimybinį, t.y. netikrovišką, iliuzinį minimos dvasios pobūdį.

[24] Entweltung des „Eigenen“.

[25] gr. papildomai įeinantis. Taip senojoje graikų dramoje buvo vadinami tarp dviejų choro giesmių įsiterpiantys dramos veikėjų dialogai, kuriuose plėtojamas dramos veiksmas.

slapčiomis keičiasi veiksmas, ir tai, kas prasideda po jo, yra naujovė – kaip Protagoras veda prie savojo amžininko Sokrato, taip Stirneris – prie savojo amžininko Kierkegaardo.

Atsakomybė suponuoja tą, kuris pirmapradiškai, t.y. iš nepriklausančios nuo manęs srities, kreipiasi į mane ir kuriam aš turiu atsakyti[26]. Jis kreipiasi į mane dėl dalyko, kurį man patiki ir kurį man pridera globoti. Jis byloja į mane savuoju pasitikėjimu, ir aš atsakau jam savąja ištikimybe, arba – būnu neištikimas ir išsisuku nuo atsakymo, arba, iš pradžių nusidėjęs neištikimybe, įveikiu ją atsakymo ištikimybe. Štai: tam, kuris manimi pasitiki, taip atsakyti dėl patikėto dalyko, kad dienos švieson iškiltų ištikimybė ir neištikimybė, tačiau ne kaip lygiateisės, nes kaip tik dabar atgimusi ištikimybė gali nugalėti neištikimybę – štai kas yra atsakomybės tikrovė. Jei, kadangi viskas yra „mano savastis“[27], manęs negali palytėti joks pirmapradis kreipinys, tai ir atsakomybė virsta pamėkle. Tačiau tada subyra ir gyvenimo abipusiškumas. Kas nebeatsako, tas nebegirdi ir žodžio.

Bet ši atsakomybės tikrovė jokiu būdu nėra tai, kuo abejoja Stirneris. Jis jos nepažįsta. Juk jis tiesiog nežino, kas gi įvyksta gaivalų tikrovėje[28] tarp esybės ir esybės, tad jis nežino nei sakymo ar atsakymo, nei tarimo ar prieštaravimo, nei žodžio ar atžodžio[29] slėpinių. Viso to jis nepatyrė, nes šitai patirti galima tik tada, kai neužsisklendžiama nuo kitybės, nuo pirmapradės Kito kitybės (tai ta pirmapradė kitybė, kuri, net jei kalbama apie Dievą, nėra vien „visiška kitybė“[30]). Tai, ką Stirneris savąja destruktyvia jėga sėkmingai puola, yra tikrovės surogatas – tai tikrovė,

---

[26] Rede zu stehen habe.

[27] „mein Eigentum“.

[28] an elementarer Wirklichkeit.

[29] Rede und Redestehn, Anspruch und Widerspruch, Wort und Antwort.

[30] eine „Ganzanderheit“. Buberis čia turi omenyje tai, ką Rudolfas Otto vadina „visiškai Kitu“ (das ganz Andere) (žr. DP I, 140 išn.).

kuria nebetikima: tai tariama atsakomybė protui, idėjai, prigimčiai, institucijai, įvairiausioms prakilnioms šmėkloms, viskam, kas iš esmės nėra asmuo, o, vadinasi, negali reikalauti atsakomybės taip tikrai, kaip jos reikalauja tėvas ir motina, valdovas ir mokytojas, sutuoktinis ir draugas, kaip jos reikalauja Dievas. Jis nori parodyti išsikvėpusio, vien fraze virtusio žodžio tuštumą. Gyvojo žodžio Stirneris nepažįsta ir demaskuoja tik tai, ką žino. Nepažinodamas tikrovės, kurios regimybė ir yra regimybė, jis tik parodo pastarosios regimybiškumą. Stirneris panaikina panaikinimą[31]. „Tai, ką jūs vadinate atsakomybe, yra melas!“, šaukia jis. Ir jis teisus: tai melas. Tačiau yra ir tiesa. Ir, demaskavus melą, kelias į ją paplatėja.

Tikrąją atsakomybę pažįsta Kierkegaardas. Skriedamas parabole, jis aplenkia Stirnerį ir taip prabyla apie minią ir pavienį: „Minia garantuoja pavieniam visišką atgailos ir atsakomybės stygių ar bent sumenkina atsakomybę tuo, kad ji pavienį paverčia trupmeniniu dydžiu“. Šiame pasakyme (prie jo dar ketinu grįžti) kalbama jau nebe apie iliuzinę atsakomybę, kai nėra imančiosios pusės, čia kalbama apie vėl atrastą tikrąją atsakomybę, kai tas, kuris man patikėjo savąjį turtą, reikalauja jį grąžinti, ir aš turiu parodyti delnus, antraip mano rankos virs akmeniu.

Stirneris demaskuoja kaip nerealią vien-etinę atsakomybę, parodydamas, kad čia neegzistuoja joks jau esantis ėmėjas; Kierkegaardas iš naujo paliudija tikėjimo atsakomybę.

Kaip su atsakomybe, taip ir su pačia tiesa. Čia parabolinis susitikimas dar keistesnis.

„Tiesa... egzistuoja tik – tavo galvoje.“ „Tiesa yra išmonė (Kreatur).“ „Man neegzistuoja jokia tiesa, nes virš manęs nieko nėra!“ „Kol tiki tiesa, tol netiki savimi... Tik tu esi tiesa.“ Tai, ką Stirneris čia panaikina, yra *disponuojama* (gehabte) tiesa – tiesa, kurią galima įsigyti ir turėti, tiesa, kaip nuo asmens

---

[31] löst die Auflösung auf.

nepriklausomas, bet sykiu asmeniui prieinamas bendras turtas, vadinamas „tiesa". Ir šią tiesą jis panaikina nebe pažinimo teorijos priemonėmis, kaip kad darė sofistų ir kitų skepticizmas; atrodo, tarsi jam apskritai būtų nežinomas pažinimo teorijos metodas, jis elgiasi taip įžūliai naiviai, tarsi Hume'as ir Kantas apskritai niekad nebūtų gyvenę. Tačiau ir pažinimo teorija nepadėtų jam padaryti tai, ko jis nori; mat ši teorija (net jei ji yra solipsistinė[32]) veda tik į pažįstantį subjektą, bet ne į konkretų asmenį, į kurį Stirneris taikosi su fanatiko atkaklumu. Priemonė, kurią jis naudoja, norėdamas panaikinti *disponuojamąją* tiesą, yra įrodymas, kad ši tiesa priklauso nuo asmens. „Tiesa yra tai, kas yra Mano" – šiame pasakyme jau glūdi mūsų dienų principas, pagal kurį mes gyvename: „Tai, ką laikau tiesa, yra sąlygota to, kas aš esu". Tačiau, Stirnerio siaubui, prie šio teiginio kaip nuosekli jo tąsa ir neatsiejamas jo aiškinimas šliejasi dar du teiginiai, kuriuos galima pasirinkti kaip alternatyvas arba įvairiai derinti tarpusavyje: teiginys „o tai, kas aš esu, sąlygoja mano kompleksai" bei teiginys „o tai, kas aš esu, sąlygoja mano klasinė priklausomybė".[33] Stirneris, pats to nenorėdamas, tapo tėvu modernaus psichologinio ir sociologinio reliatyvizmo, kurie

[32] Solipsizmas (< lot. *solus ipse* – pats vienas) – filosofinė nuostata, kai tikru laikomas vien nuosavas Aš bei jo būsenos, tuo tarpu visa kita traktuojama vien kaip šio Aš vaizdiniai. Stirnerio filosofiją galima laikyti viena iš kraštutinių solipsizmo formų.

[33] Pirmasis teiginys išreiškia psichoanalizės kūrėjo austrų psichiatro Sigmundo Freudo (1856-1939) požiūrį, pagal kurį, konkretaus žmogaus elgesį lemia jo pasąmonėje glūdinčios ir todėl nuo žmogaus valios nepriklausančios psichinės energijos konfliktinės įtampos („kompleksai"), susidarančios dėl vaikystėje bei brendimo laikotarpyje neadekvačiai įsisąmonintų seksualinių potyrių („vaikystės traumos"). Antrasis teiginys išreiškia marksistinį požiūrį, pagal kurį, žmogus tėra „visuomeninių santykių mazgas". Anot marksistų, šių santykių pamatas – gamybos priemonių nuosavybė, kuri ir nulemia žmogaus priklausomybę tai ar kitai socialinei klasei, o drauge ir tikruosius žmogaus interesus, kurių jis dažniausiai adekvačiai nesuvokia.

savo ruožtu (šitai imkime domėn jau dabar) sykiu yra ir teisingi, ir klaidingi.

Tačiau Stirneris vėl yra teisus, jis vėl panaikina panaikinimą. *Disponuojamoji* tiesa yra net ne išmonė, o vaiduoklis, *succubus*[34], – gyvenimą su juo žmogus gali tik gyvai įsivaizduoti, bet gyventi su juo jis negali. Tu negali tiesos praryti, ji neverda jokiame pasaulio katile, tu net negali į tiesą paspoksoti, nes ji nėra objektas. Ir vis dėlto esama dalyvavimo nepasiekiamosios tiesos būtyje – joje dalyvauja tas, kuris ją liudija darbais. *Esama* viso žmogaus asmens realaus santykio su nedisponuojama, nedisponabilia tiesa, ir šis santykis užbaigiamas tik ištveriant išbandymą[35]. Šis realus santykis, kad ir kaip jis save vadintų, yra santykis su būtybe.

Paradoksalių teiginių seka Kierkegaardas iš naujo atranda tiesą, kuri žmonių pasaulyje yra nuvainikuota, tačiau iš tikro niekados negali būti panaikinta, tiesą, kurios neįmanoma turėti, kuriai ir kurios vardu galima tik tarnauti, tarnauti ją priimant *ir* ištveriant išbandymą[36]. Ta teiginių seka prasideda žodžiais: „Perteikiantysis ją (tiesą) gali būti tik pavienis; tad jos perteikimas susijęs su pavieniu; mat tokia gyvenimo samprata (Lebensbetrachtung), 'pavienis', kaip tik ir yra tiesa“. Gerai įsiklausykime.

---

[34] Viduramžių demonologijoje taip vadinamas demonas, kuris, įgydamas moters pavidalą ir lytiškai santykiaudamas su vyrais, siurbia jų gyvybės energiją.

[35] in der Bewährung. Buberio ir Rosenzweigo vokiškame Šventojo Rašto vertime žodžiu *Bewährung* verčiamas hebrajiškas *cedaka*, kurį A. Rubšys verčia: „teisumas“ (pvz., *Pr 15, 6*: „Jis patikėjo Viešpačiu ir tai jam Viešpats įskaitė teisumu“). Chasidų bendruomenėse giminingu žodžiu *cadik* (= teisuolis) būdavo vadinami bendruomenių dvasios vadovai, mokytojai, pasižymintys dideliu šventumu ir išmintimi. Buberis čia turi omenyje ne tiek „teisumą“ kaip atitikimą tam tikroms normoms, kiek iš vidinio įsitikinimo kylančią tvirtą gyvenimišką žmogaus laikyseną, kuri pati tampa doroviniu normatyvu.

[36] durch Wahrnahme *und* Bewährung.

Tiesa vadinama ne tai, kad pavienis yra, ir ne tai, kad jis turi būti, bet „tokia gyvenimo samprata", kurios esmė yra tai, kad pavienis *yra*, todėl ši samprata tiesiog sutapatinama su juo: būti pavieniu yra tiesos perteikimas, tai reiškia – žmogaus tiesa. „Tik tu esi tiesa", sako Stirneris. „Pavienis yra tiesa", sakoma čia. Tai ir yra mano minėtas paslaptingas parabolinis žodžių fenomenas: tam tikrame „atomazgos laike" (Kierkegaard) esama išskirtinio taško, kuriame „ne" ir „taip" visa jėga, bet tik objektyviai, be sąmonės įsikišimo, priartėja vienas prie kito ir praskrieja vienas pro kitą. Kierkegaardas tęsia: „Tiesa negali būti perteikta ir priimta kitaip, tik Dievo akivaizdoje, tik Dievui padedant, tik taip, kad Dievas yra kartu su ta tiesa, yra tarpinis apibrėžimas, kadangi jis yra tiesa... Nes Dievas yra tiesa ir dalyvauja tiesos apibrėžtyje (Mitbestimmung)". Vadinasi: „'Pavienis' yra tiesa" ir „Dievas yra tiesa". Tai tiesa, nes pavienis Dievui „atliepia" (entspricht). Todėl Kierkegaardas gali sakyti, kad „pavienio" kategorija yra ir lieka „nepajudinamas taškas, kuris leidžia atsilaikyti prieš panteistinę sumaištį". Pavienis atsako Dievui. Nes „būti žmogumi reiškia būti gimininga dievybei". Kalbant Senojo Testamento kalba: pavienis realizuoja Dievo „atvaizdą" kaip tik tuo, kad jis tampa pavieniu. Apie įveikimą kalbėdami kalba, kurią tik ir gali suprasti epocha, kovojanti su tiesos problematika, jai pralaiminti, nuo jos nusigręžianti, tačiau vėl iš naujo kvočianti (ausholenden), sakytume: pavienis tuo būdu egzistenciškai patvirtina, jog „asmens egzistavimas išreiškia tai, kas pasakyta (aš sakyčiau: kas nepasakyta)", patvirtina pasireiškiančią tiesą. Esama šios tiesos žmogiškosios pusės: tiesa yra žmogaus egzistencijoje. Dievas yra tiesa, nes jis yra, pavienis yra tiesa, nes jis randasi savojoje egzistencijoje[37].

Stirneris panaikino vien-noetinę[38] tiesą ir, kitaip negu žinojo ir norėjo, padarė vietos, kurią užėmė tikima ir darbais liudija-

---

[37] sich zu seiner Existenz findet.

[38] t.y. grynai mąstomą (*noēsis* – gr. mąstymas).

ma Kierkegaardo tiesa, tiesa, kurios nebegalima gauti ir turėti vien su noeze, tiesa, kurią reikia realizuoti egzistuojant, kad ją suvoktum (innesein) ir galėtum perteikti.

Tačiau esama dar ir trečio, paskutinio sąlyčio ir atostūmio momento. Stirneriui kiekvienas žmogus yra vienintelis, jei tik jis nusimeta ideologinį balastą (o religija taip pat yra ideologija) ir tampa savo pasaulio nuosavybės savininku. Kierkegaardui „kiekvienas, be išlygų kiekvienas žmogus" „gali ir privalo" būti „pavienis", – reikia tik..., o ko gi reikia? Reikia tik tapti pavieniu. Mat „reikalas tas, kad šios kategorijos neįmanoma išmokyti, tai gebėjimas, menas, [...] ir dargi toks menas, kurio praktikavimas gali pareikalauti viso žmogaus gyvenimo". Tačiau jei gerai paieškotume, gal kur nors atrastume bent apytikslį apibrėžimą, nebūtinai tokį, kurio būtų galima mokyti, ir vieną tikrai rastume – vieną vienintelį, viso labo vieną vienintelį žodį, bet vis dėlto rastume – žodį „paklusti". Šiaip ar taip, tai ir yra kaip tik tai, ką Stirneris savo vieninteliui griežtai draudžia, negana to, nesunku pastebėti, kad kaip tik šis iš visų vienintelių taikomų draudimų yra pats tikriausias, svarbiausias ir visus kitus draudimus aprėpiantis. Šiuo vienu veiksmažodžiu, šiuo „veik-žodžiu"[39] Kierkegaardas ryžtingai atstumia tą dvasią, kuri, abiem to net nenujaučiant, „atomazgos laike" atsidūrė taip arti, pernelyg arti.

Ir vis dėlto – šios valandos šviesa šitai aiškiai nušviečia – abu be galo skirtingi, be galo svetimi mąstytojai, tie, kurie vienas kitam visiškai nerūpi (bet mums rūpi jie abu), veikia išvien; veikia išvien ne prieš šimtą metų, bet dabar: vienas – žlugimą įvardydamas kaip žlugimą, kitas – parodydamas, kad amžinasis statinys nepriekaištingas. Nebepaklusti jokiam tariamam valdovui – tai Stirnerio reikalavimas; Kierkegaardas nereikalauja nieko – jis

---

[39] Tuwort. Tai Buberio naujadaras, sudarytas iš veiksmažodžio *tun* (= daryti, veikti) liepiamosios nuosakos (*tu!* = daryk! veik!) ir daiktavardžio *Wort* (= žodis).

tik kartoja senų seniausią, piktnaudotą, išniekintą, sudėvėtą, niekam nebetinkamą žodį: paklusti Viešpačiui. Jei žmogus tampa pavieniu, „tai šitai įvyksta paklūstant“, net jei tai atomazgos metas, kai šiaip šitai yra nebūdinga.

Stirneris veda žmones iš visų skersgatvių į atvirą lauką, kur kiekvienas yra vienintelis, o pasaulis yra jo, kiekvieno nuosavybė. Ir tie žmonės, niekam neįsipareigoję, tik kelia šurmulį. Ir nieko daugiau čia nesiranda – tik šurmulys, kol galiausiai tai vienas, tai kitas pradeda suprasti, kaip vadinasi šis laukas. Kierkegaardas visus atveda į siaurą „tarpeklį“: jo uždavinys yra „kiek tik įmanoma didžiumai suteikti galimybę, pakviesti, paakinti spraustis pro šį tarpeklį, kurio vardas – ‘pavienis’, ir pro kurį, tai lengva pastebėti, niekas negali prasisprausti, kol tuo ‘pavieniu’ pats netampa; kitaip būti jokiu būdu negali“. Tačiau aš manau, kad faktinėje istorijoje kelias į šį tarpeklį veda per aną atvirą lauką, kuris pirmiausia vadinasi individo egoizmas, vėliau – kolektyvo egoizmas, o galiausiai pavadinamas tikruoju vardu: neviltis.

Tačiau ar kelias per tarpeklį iš tikrųjų kur nors veda? Ar iš tikro įmanoma tapti pavieniu?

„Aš pats nemanau, – sako Kierkegaardas, – kad jau esu tas pavienis, mat nors ir kovojau, kad juo tapčiau, tačiau man dar nepavyko, todėl kovoju toliau, tačiau kovoju kaip tas, kuris vis dėlto nepamiršta, kad, matuojant aukščiausiu masteliu, tapimas ‘pavieniu’ viršija žmogaus jėgas.“

Pasakymas „matuojant aukščiausiu masteliu“ yra krikščioniškas bei kristologiškas ir čia atsiveria krikščionio užduoties paradoksiškumas; tačiau tai, kas pasakyta, įtikina ir nekrikščionis. Šiame pasakyme glūdi mintis, kad nė vienas žmogus negali pasakyti apie save, kad jis jau tapo pavieniu, nes virš jo visuomet dar lieka neįvykdyta aukštesnė šios kategorijos prasmė; tačiau anie žodžiai reiškia ir tai, kad kiekvienas žmogus vis dėlto gali tapti pavieniu. Ir viena, ir kita yra tiesa.

„Amžinybės vardan (ir šitai turi lemiamą reikšmę) įmanoma

dirbti tik ten, kur yra Vienas; ir būti šiuo vienu, kuriuo gali tapti visi, reiškia: norėti, kad Dievas suteiktų paramą." Tai kelias.

Ir vis dėlto tai nėra kelias: nėra dėl priežasties, apie kurią šiame skyriuje nekalbėjau, bet ketinu kalbėti dabar.

Pavienis ir jo Tu

Kaip matėme, reikalavimo „tapti pavieniu" Kierkegaardas netraktuoja sokratiškai: šiuo tapimu siekiama ne „teisingai" gyventi, o įeiti į santykį. „Tapti" šiuo atveju reiškia: tapti *kam nors* – „kam nors" griežtąja prasme, kuri tiesiog transcenduoja asmens ribas: būti atsikreipusiam į santykį, į kurį žmogus gali įžengti tik kaip pavienis, kaip vienas, į santykį, kurio vardan egzistuoja žmogus.

Šis santykis yra išskirtinis, pabrėžtinai išskirtinis, o tai, anot Kierkegaardo, reiškia, kad jis atmeta visus kitus santykius, arba dar tiksliau: tai santykis, kurio esmiškumas visus kitus santykius ištremia į neesminių santykių sritį.

„Kiekvienas privalo būti itin atsargus su 'kitais' ir tik su Dievu bei su savimi pačiu kalbėtis esmiškai", sakoma pateikiant kategoriją; šitai reikėtų suprasti taip: „kiekvienas", nes kiekvienas gali tapti Vienu.

Jau pasakymo „su Dievu" susiejimas su pasakymu „su savimi pačiu" yra blogas, niekaip nepaslepiama disharmonija. Visiems filosofams nuo Platono iki Nietzsches būdingas žavėjimasis monologu net neprisiliečia prie paprastos patirties, kurią teikia tikėjimas, – patirties, kuri sako, kad kalbėjimas su Dievu yra *toto genere*[40] kas kita negu „kalbėjimas su savimi pačiu", tačiau, nors

---

[40] lot. visa gimine. Logikoje šis pasakymas vartojamas tada, kai reikia nusakyti radikalų skirtumą tarp dalykų – tai, kad juos skiria ne tik rūšiniai skirtumai, bet jų nesieja jokia bendra giminė. Buberis čia nori pabrėžti, jog „kalbėjimas su Dievu" ir „kalbėjimas su savimi pačiu" yra ne tik skirtingos „kalbėjimo" *rūšys*, bet ir skirtingoms giminėms priskirtini veiksmai.

ir kaip būtų keista, tai nėra *toto genere* kitas dalykas negu kalbėjimas su kita žmogiška esybe. Kalbėjimui su kita žmogiška esybe ir kalbėjimui su Dievu bendras yra pasitikimo, palytėjimo, užkalbinimo faktas, kurio nerasime jokioje sielos gelmėje, tuo tarpu kalbėjimas su savimi pačiu – nepaisant visų sielos susidvejinimo nuotykių – visų tų žaidimų, svaigulių, svajonių, vizijų, nuostabų, netikėtumų, įveikų – nepaisant netgi visų įtampų ir skilimų, ir nepaisant visų kilnių ir stiprių santykio su savimi įvaizdžių, abu neturi nieko bendra. „Ir štai vienas tapo dviem" (Nietzsche) – šitai niekados negali būti *ontiškai*[41] teisinga, lygiai taip pat negali būti ontiškai teisingas ir priešingas dalykas: „vienas ir vienas susivienija"[42] (Eckhartas). Tik tada, kai pagaliau iš esmės susiduriu su Kitu, t.y. susiduriu taip, kad tas Kitas nebėra vien manojo Aš fenomenas, o yra manasis Tu, tik tada aš patiriu kalbėjimo su kitu tikrovę – patiriu ją su neišardomu abipusiškumo autentiškumu.

Tačiau atrodo, kad šiuo požiūriu Kierkegaardas patikslina pats save. Toje jo dienoraščio vietoje, kur keliamas klausimas: „O kaipgi tampama pavieniu?", atsakymo pradžia suformuluota minėtuoju požiūriu akivaizdžiai geriau: „kalbant apie aukščiausią siekimą", svarbu, „kad būtų santykiaujama tik su Dievu".

Jei tarsime, kad šiame teiginyje žodis „aukščiausią" apriboja turinį, tai turėsime savaime-suprantamybę: aukščiausi siekimai gali būti nukreipti tik į tą, kuris yra aukščiausias. Tačiau iš kito sakinio („Kiekvienas privalo...") aiškėja, kad, galimas daiktas, ne šitai turėta omenyje. Jei sudėsime abu sakinius, tai pasirodys, jog Kierkegaardo požiūris yra toks: pavienis *esmiškai* (be „apdairos"[43]) turi reikalą tik su Dievu.

---

[41] t.y. tikrai, realiai, būtiškai (gr. *to on* – būtybė).

[42] Plg. DP I, p. 152 ir t.

[43] ohne „Vorsicht". Vokiškas žodis *Vorsicht* lietuviškai paprastai verčiamas kaip „atsargumas". Tačiau šitaip verčiant iš akių išleidžiamas svarbus

Tačiau jei taip, tai vargu ar pavienio kategorija atskleista pakankamai, greičiau ji fatališkai iškreipta.

„Vienalaikiškumo“[44] su Jėzumi siekiantis krikščionis Kierkegaardas čia prieštarauja savo mokytojui.

Į klausimą (ir tai nebuvo vien „išbandymui“ sugalvotas, o greičiau įprastas ir prasmingas epochos ginčų klausimas), koks Dievo įsakymas yra „didysis“ įsakymas, aprėpiantis ir pagrindžiantis visus kitus įsakymus, Jėzus atsakė sujungdamas du Senojo Testamento įsakymus, kurie klausime buvo pateikti kaip alternatyvos: „Mylėk Dievą visomis jėgomis“ ir „Mylėk savo bičiulį kaip save patį“[45]. Vadinasi, „mylėti“ dera abu – ir Dievą, ir „bičiulį“ (t.y. ne apskritai žmogų, bet tą, kurį susitinkame konkrečioje gyvenimo situacijoje), tačiau mylėti skirtingais būdais: bičiulį kaip man lygų (ne „kaip aš pats save myliu“, nes save mylime ne galutinėje tikrovėje – tik per bičiulio meilę turime mokytis mylėti save), t.y. kaip tą, kurį privalau mylėti taip, kaip

---

prasmės niuansas, susijęs su tuo, kad lietuviškasis priešdėlis *at-* nurodo kryptį atgal, tuo tarpu vokiškasis *vor-* rodo pirmyn. Tad išeina, kad lietuviškas „atsargumas“ pirmiausia reiškia apdairų atsigręžimą atgal, norint pasitikrinti, ar teisingu keliu einama, arba, ar negresia iš nugaros koks nors pavojus (plg. vok. *Rücksicht*), tuo tarpu vokiškasis *Vorsicht* reiškia greičiau atsargumą, pasireiškiantį abejone dėl lemtingo žingsnio, nenorą rizikuoti, kai tenka atlikti Kierkegaardo „šuolį“.

[44] 1850 metais Anti-Climacus slapyvardžiu išleistose *Krikščionybės pratybose* (Indøvelse i Christendom) Kierkegaardas pabrėžia, kad krikščioniškasis tikėjimas suponuoja *vienalaikiškumą* su Jėzumi. Tačiau, anot Kierkegaardo, šis vienalaikiškumas krikščioniui svarbus ne tuo, kad Jėzaus amžininkams, girdėjusiems gyvus Mokytojo žodžius ir regėjusiems gyvus jo darbus, Jėzaus dievystė buvo akivaizdi, bet tuo, kad, priešingai, – tai, ką jie girdėjo ir matė (varganą ir niekinamą žmogų, kuris galiausiai mirė gėdinga vergo mirtimi ant kryžiaus), šį akivaizdumą daro neįmanomą ir tuo pačiu skatina šuoliui, perkeliančiam žmogų iš žinojimo į tikėjimo plotmę.

[45] Plg. *Mt 22, 37-39, Mk 12, 29-31, Lk 10, 27.* Lietuviškuose Naujojo Testamento vertimuose vietoje žodžio „bičiulis“ sakoma „artimas“

74 p. 14 išn.

pats norėčiau būti mylimas, tuo tarpu Dievą privalau mylėti visa siela ir visomis jėgomis. Susiedamas abu į vieną, Jėzus išryškina Senojo Testamento tiesą, kad Dievas ir žmogus nėra varžovai. Išskirtinė („*visa* širdimi") Dievo meilė, *kadangi jis yra Dievas*, yra įskirtinė meilė, pasirengusi įimti ir aprėpti visas meiles. Dievas nekuria savęs ir neišgano savęs, dar daugiau – „apsireikšdamas" jis apreiškia ne save: ne jis yra jo apreiškimo objektas.[46] Dievas aprėžia save, visą savo beribiškumą, ir suteikia erdvę esybėms, – ir šitaip jo meilėje jis padaro vietos esybių meilei.

„Kad ateičiau į meilę, – sako Kierkegaardas, kalbėdamas apie savo ryšio su Regina Olsen nutraukimą, – aš turėjau pašalinti objektą." Tai reiškia, kad Dievas šiuo atveju buvo suprastas klaidingai, ir klaida buvo nepaprastai subtili. Kūrinys nėra kliūtis kelyje į Dievą, jis pats yra šis kelias. Esame sukurti sykiu ir sukurti buvimui vienas su kitu[47]. Kūriniai sustatyti mano kelyje tam, kad aš, jų kūriniškumo bendrininkas (Mitgeschöpf), per juos ir su jais rasčiau kelią į Dievą. Tai, ką pasiekčiau atstumdamas kūrinius, nebūtų visų esybių Dievas, Dievas, kuriame visos esybės išsipildo. Dievas, kuriame tik susikerta lygiagretūs pavienių keliai Dievop, panašesnis į „filosofų Dievą", o ne į „Abraomo, Jokūbo ir Izaoko Dievą".[48] Dievas nori, kad mes eitume pas jį per reginas, kurias jis sukūrė, o ne per jų atsižadėjimą. Jei atstumiame objektą, tai – atstumiame objektą; beobjektė meilė, vien iš žmogaus dvasios pilnatvės susikūrusi objektą ir pavadinusi jį „Dievu", ši meilė gyvena tuštumoje.

„Reikia grįžti į vienuolyną, iš kurio pabėgo Liuteris" – tokį uždavinį Kierkegaardas kelia epochai. „Vienuolyną" čia

---

[46] Buberis pabrėžia, kad Apreiškimas pirmiausia yra apreiškimo vyksmo *faktas*, o ne tuo vyksmu perteikiamas ir objektyviai fiksuojamas turinys. Apreiškimas yra prasmingas ne tuo, *ką* Dievas mums pasako, o tuo, *kad* Jis kreipiasi į mus ir laukia mūsų atsakymo.

[47] auf ein Miteinander zu.

[48] Plg. 104 p. 3 išn.

turėtume suprasti tik kaip institucinę žmogaus priebėgą, kurioje jis bando išvengti esminio, jį visą įtraukiančio santykio su kitu kaip santykio su Dievu. Žinoma, taip apsaugotas žmogus gali judėti taško „Dievas" kryptimi taip tiesiai, kaip niekas kitas. Tačiau tai, kas šiuo atveju vadinama „Dievu", iš tikro yra tik žmogaus brėžiamos krypties linijos galutinis taškas. Tačiau tikrąjį Dievą vargu ar pasieksime eidami linija, trumpesne negu kiekvieno žmogaus brėžiama pati ilgiausia linija – linija, kuri apjuosia visą šiam žmogui prieinamą pasaulį. Juk jis, tikrasis Dievas, yra kūrėjas, ir visos esybės stovi priešais jį, atsigręžusios viena į kitą, stovi jo kūrinyje ir, būdamos viena su kita, tampa tinkamos jo kūrimo tikslui pasiekti. Skelbti akosminį santykį su Dievu reiškia nepažinti Kūrėjo. Akosminis Dievo garbinimas, apie kurį sužinome iš Kierkegaardo, esą Dievo malonė yra tai, kad „santykyje su tavimi jis nori būti asmuo", yra nenuoseklus markionizmas[49]: jis neatsieja Kūrėjo nuo Išganytojo, o taip turėtų daryti, kad būtų nuoseklus.

Tačiau negalima nepastebėti, kad Kierkegaardui tikrai rūpi visai kas kita, negu apkaltinti iš vienuolyno išėjusį Liuterį. Liuterio santuoką jis traktuoja kaip nuo natūralaus asmeniškumo, nuo vyro ir moters santykio betarpiškumo atsietą dalyką, kaip simbolinį aktą, kaip veiksmą, simboliškai išreiškiantį Vakarų dvasios istorijos posūkį; „svarbiausia yra tai", prabyla jis Liuterio lūpomis, „kad tapo akivaizdu, jog esu vedęs". Tačiau iš už Liuterio santuokos su Kotryna išnyra neįvykusi Kierkegaardo

[49] Markionizmu vadinamas II amžiaus krikščionių bendruomenėse kilęs sąjūdis, kurio iniciatorius Markionas (85-apie 144) Senojo Testamento Dievą priešino Jėzui Kristui kaip Dievui Išganytojui. Anot Markiono, Senajame Testamente skelbiamas Dievas yra piktas, pavydus, kerštingas Demiurgas, kurio sukurtas pasaulis įkūnija vien blogį, tad Kristaus sekėjams dera kiek įmanoma šio pasaulio šalintis. Todėl markionitų bendruomenėse, kurios, nepaisant energingų persekiojimų, egzistavo iki VI amžiaus, buvo laikomasi griežtos askezės.

santuoka su Regina. „Priešingai, kas nors galėtų pasakyti: [...] viso devyniolikto šimtmečio apmaudui, aš negaliu vesti.“ Čia atsiveria nauja perspektyva – kokybinis istorijos epochų skirtumas. Anot Kierkegaardo, abiem epochoms galioja reikalavimas, kad pavienis neturėtų esmiškai turėti reikalo su niekuo kitu, išskyrus Dievą, tad, pasak jo, išeina, kad Liuteris, vesdamas Kotryną, kalba ne esmiškai, o tik simboliškai, todėl, būdamas per Kotryną susietas su pasauliu, jis iš tikrųjų pasauliui nepriklauso ir stovi „vienas prieš Dievą“. Ir vis dėlto jųdviejų – Liuterio ir Kierkegaardo – simboliniai veiksmai turi kaip tik priešingas reikšmes: pirmuoju veiksmu vienam šimtmečiui ištariamas sąsajos (nors iš esmės ir neįpareigojančios) su pasauliu žodis, antruoju veiksmu kitam šimtmečiui ištariamas naujo, bet įpareigojančio atsisakymo žodis. Kodėl taip yra? Todėl, kad devynioliktas šimtmetis yra įveiktas „minios“, o „minia yra netiesa“.

Tad įmanoma tokia alternatyva: arba Kierkegaardas laiko Liuterio visą gyvenimą skelbtą sąsają su pasauliu tik neįpareigojančia, „neesmine“ sąsaja, kuri nėra būtina tam, kad ana epocha būtų vedama į Dievą. Tačiau tai būtų Liuteris, kuris tai, kas neįpareigoja, pateiktų kaip įpareigojantį dalyką, tai būtų Liuteris, kuris žmogui sako viena, o Dievui – kita ir su santuokos sakramentu elgiasi taip, tarsi šis būtų Dievo nuošalėje; tai būtų Liuteris, kurio simbolinis aktas negali turėti jokios galios. Arba Liuterio visą gyvenimą skelbtąją sąsają su pasauliu Kierkegaardas laiko įpareigojančia, esmine, būtina einant į Dievą. Bet tada kokybinis istorinių epochų skirtumas, kuris, beje, nekelia abejonių, turėtų būti priskirtas dalykui, kuris iš pačių pamatų yra neistoriškas, dar neistoriškesnis negu gimimas ir mirtis: pavienio santykiui su Dievu, – negali būti, kad esminė šio santykio savybė aną šimtmetį būtų buvusi vienokia, o šį – kitokia, kad aną šimtmetį būtų reikėję eiti į Dievą per pasaulį, o dabar – pasaulį aplenkiant. Žmonių sukurti santykio įvaizdžiai kinta, tačiau santykio tiesa yra nekintama, nes ji kyla iš amžinojo

abipusiškumo, ir ne žmogus nustato, kaip jis prie to santykio prieis, o Kūrėjas savojo žmogų kuriančio akto vienareikšmiškumu nustatė tą priėjimą.

Žinoma, apie Dievą neįmanoma kalbėti kaip nors kitaip, tik dialektiškai, nes jam negalioja prieštaravimo dėsnis. Tačiau esama tam tikros dialektikos ribos – ją peržengus jau nebe sakoma, o veikiau tiesiog suvokiama (gewußt wird). Tas, kas išpažįsta Dievą, kurį išpažįsta ir Kierkegaardas, ir aš, – tas, pasiekęs lemiamą įžvalgą, gali pamanyti, jog Dievas nori, kad *Tu* tikrai būtų sakoma tik jam, o visų kitų atžvilgiu šis kreipinys būtų neesmiškas ir net negaliojantis, – jog Dievas reikalauja iš mūsų rinktis tarp jo ir jo kūrinio! Sakoma, esą pasaulis yra nupuolęs ir nebegali būti tapatinamas su Dievo kūriniu. Tačiau koks gilus turėtų būti tas pasaulio nuopuolis, kad *iš Jo* būtų atimtas Jo kūrinys! Juk tai reikštų padaryti, kad pasaulio veikimas taptų galingesnis už Dievo veikimą ir pasaulis imtų prievartauti Dievą!

Negalima norėti, kad daiktai būtų atsieti (abgehoben) nuo Dievo ar juo labiau – kad jie būtų panaikinti (aufgehoben) Dieve; mums gali rūpėti tik daiktus „matyti Dieve", pačius daiktus. Taikant šitai mūsų santykiui su esybėmis, tai reikštų: tik kai visi – be jokių išlygų – santykiai bus įimti į vieną santykį, mes apjuosime savo gyvenamojo pasaulio žiedu mūsų būties saulę.

Žinoma, tai yra sunkiausia, ir žmogus, norėdamas įveikti šiuos sunkumus, kartais turi pasitelkti pagalbon paties pasaulio viduje esančius „vienuolynus". Mūsų santykiams su esybėmis nuolatos gresia pavojus užtrokšti. Pats pasaulis išsaugo savąjį pasaulišką, savąjį savarankiškumą tuo būdu, kad, kaip kūrinys būdamas atviras savo Kūrėjui, jis stengiasi nuo jo užsisklęsti, lygiai taip ir kiekvienas didis žmogaus prisirišimas (Bindung), – kai tik žmogus pajunta, jog tas prisirišimas yra sąsaja su begalybe, jis pradeda įnirtingai gintis nuo tendencijos per ilgai pasinerti į begalybę. Šiuo požiūriu mums padeda tos vienuolynų formos, kurias aptinkame gyvendami pasaulyje, pačiame šiame gyvenime

randamos vienatvės, į kurias užsukame kaip į priebėgas, kad neišnyktų sąlyginių ryšių sąsaja su besąlygiškuoju ryšiu. Ir šitai, jei nenorime, kad mūsų dalyvavimas esinijoje apmirtų, yra būtina kaita, sielos sistolė, atliepianti sielos diastolę, ir vienatvė privalo būti disciplinuota – jai turi būti būdingi vienuolinio gyvenimo bruožai. Tik šitaip vienatve pasieksime tai, ko norime. Tačiau vienatvė niekada neturi atskirti mus nuo esybių, niekada neturi kliudyti mums eiti pas jas: jei taip atsitiktų, ji imtų prieštarauti savo pačios dėsniui, užuot, kaip ir dera jos tarnybai, padėjusi mums laikyti atvirus baigtinybės vartus.

Kierkegaardas nė trumpą akimirką neslepia nuo mūsų, kad jo priešinimasis sąsajoms su pasauliu, jo religinė vienatvės doktrina yra asmeninio pobūdžio, yra sąlygota jo paties likimo. Jis prisipažįsta neberandąs su žmonėmis „bendros kalbos“. Jis konstatuoja, jog gražiausia akimirka jo gyvenime yra akimirka maudyklėje prieš įšokant į vandenį: „aš nebeturiu nieko bendra su pasauliu“. Jis apnuogina kai kurias savosios „melancholijos“ šaknis. Jis puikiai žino, kas privertė jį būti itin atsargiam su žmonėmis ir tik su Dievu bei su savimi pačiu kalbėtis esmiškai. Ir vis dėlto, pradėdamas šnekėti „tiesiogiai“, jis suformuluoja imperatyvą: *kiekvienas* privalo elgtis būtent šitaip. Jis nuolat rodo į savo šešėlį ir nori jį peršokti. Jis yra išskirtasis ir apleistasis[50]. Žinoma, ir mes esame tokie patys, nes žmogus kaip žmogus yra būtent toks, tačiau Kierkegaardas stovi ant išskirtumo bei apleistumo ribos ir išlaikyti pusiausvyrą jam padeda tik jo „rašytojiškos“, netiesiogiai komunikuojančios egzistencijos neapsakomas veržlumas sykiu su visais tais komplikuotais „pseudonimų“ saugikliais[51]. Tuo tarpu mes nestovime ant ribos, ir tai nėra nei „dar

---

[50] Ausgenommener und Preisgegebener.

[51] Daugelį savo veikalų Kierkegaardas pasirašė pseudonimais, norėdamas ne tiek apsisaugoti nuo priekaištų ar kritikos, kiek pabrėžti, jog jam rūpimos „egzistencinės tiesos“ autorius negali išreikšti tiesiogiai.

ne", nei kompromisų ieškojimas, nei kabinimasis į melancholijos šiapusybę, tai yra organinė būsena ir saugos malonė[52], ir tai labai svarbu dvasios ateičiai. Kierkegaardas elgiasi su mumis kaip šizofrenikas, kuris mylimą pavienį bando parsivilioti į „savo" pasaulį kaip į tikrą. Tačiau tai nėra tikras pasaulis. Mums, kurie patys žengiame siaura ketera, nevalia bijoti aukštyn šaunančios aštrios uolos atbrailos, ant kurios jis stovi pakibęs virš bedugnės, bet mums nevalia ir ten kopti. Daug ko galime iš jo pasimokyti, tačiau galutinio dalyko – ne.

Savo atsisakymą galime pagrįsti paties Kierkegaardo doktrina. „Vieninteliu dalyku, kuriuo Dievas komunikuoja su 'žmogumi'", Kierkegaardas laiko „etiškumą" (1853). Savaime suprantama, doktrinos rišlumas apsaugo nuo pavojaus, kad čia įžvelgsime etikos suabsoliutinimą. Tačiau šitai reikia suprasti taip, kad neleistina ne tik autarkinė etika, bet ir autarkinė religija, kad negalima atsieti etikos nuo religijos, ir lygiai taip negalima atsieti religijos nuo etikos, jei nenorime nusižengti egzistuojančiai tiesai[53]. Kitaip negu ankstyvojo Kierkegaardo mąstysenoje, etiškumas čia nebėra „stadija", nuo kurios vienas „šuolis" iki religiškumo, – atsispyrę nuo „stadijos", nušokame į visiškai kitą, kitaprasmę plotmę. Čia etiškumas yra imanentiškas religiškumui – tikėjimui ir tarnavimui. Šis etiškumas nebegali būti reliatyvybės sričiai priklausanti dorovė, kurią visuomet viršija bei nuvertina religiškumas; šis etiškumas – tai *esminis*, esmiškam santykiui su Dievu subordinuotas veiksmas ir kęsmas santykiuose su žmonėmis. Tačiau esmiškai veikti ir kęsti santykiuose su žmonėmis gali tik tas, kas esmiškai su jais susijęs. Jei vienintelis dalykas, kuriuo Dievas komunikuoja su žmogumi, yra etiškumas, tai man nevalia esmiškai kalbėti tik su Dievu bei su savimi pačiu. Ir taip yra iš tikrųjų. Aš nesakau, kad šitai užginta Kierkegaardui, stovinčiam

---

[52] Gnade der Bewahrung.

[53] seienden Wahrheit.

ant savosios uolos atbrailos, kur jis yra akis į akį su Gailestingojo gailestingumu. Aš tik sakau, kad tai užginta man ir tau.

Kierkegaardas giliai įsisąmonina problematiką, kylančią iš „pavienio“ kategorijos negatyvuojančio išplėtojimo: „Siaubinga, – rašo jis savo dienoraštyje, ir mes baimingai ir drebėdami skaitome, kaip jis tai rašo, – siaubinga yra tai, kad kaip tik aukščiausia pamaldumo forma – atsižadėti visko, kas žemiška, – gali būti aukščiausia egoizmo forma“. Tačiau čia aiškiai skiriama motyvų požiūriu, o pavartotoji „egoizmo“ sąvoka yra motyvacinė sąvoka. Tačiau pakeiskime ją objektyvia, būsenos sąvoka, ir sakinys pasikeis taip, kad pasidarys dar siaubingesnis: „Kaip tik tai, kas mums atrodo kaip aukščiausia pamaldumo forma – atsižadėti visko, kas žemiška, – yra didžiausias egoizmas“.

Ar tiesa, kad pavienis „atsako“ (entspricht) Dievui? Ar tikrai jis realizuoja Dievo „atvaizdą“ tik tuo būdu, kad tampa pavieniu? Kad būtų taip, čia stinga dar vieno dalyko – esminio dalyko.

„Žinoma, – sako Kierkegaardas, – Dievas nėra egoistas, bet jis yra begalinis Ego.“ Tačiau apie Dievą, kurį mes išpažįstame, čia – jei jau drįsome apie jį kalbėti – pasakyta per mažai. Dievas nesklendžia virš savojo kūrinio tarsi virš chaoso. Jis tą kūrinį apglėbia. Jis yra begalinis *Aš*, kuris bet kokį *Tai* paverčia savo *Tu*.

Pavienis atsako Dievui tada, kai jam patikėtą pasaulio gabalėlį jis apglėbia žmogiškai – taip, kaip Dievas dieviškai apglėbia visą savo kūrinį. Jis realizuoja atvaizdą tada, kai tiek, kiek jis įstengia būti asmuo, visa savo esybe taria *Tu* aplink jį gyvenančioms esybėms.

Niekas negali taip nuginčyti Kierkegaardo, kaip Kierkegaardas. Su savimi ginčydamasis, save teisdamas, jis iš pačių pamatų pakoreguoja savo dvasią – tarpais anksčiau, nei ši suspėja ištarti žodį. 1842 m. Kierkegaardas įrašė dienoraštyje nemirtingą prisipažinimą: „Jei būčiau turėjęs tikėjimą, būčiau likęs su Regina“. Tuo jis nori pasakyti: jei būčiau tikrai tikėjęs, kad „Dievui viskas

įmanoma", kad jis gali sunaikinti mano melancholiją, mano negalę, mano nelemtą svetimumą moteriai ir pasauliui, būčiau likęs su Regina. Tačiau šitai sakydamas, jis pasako dar kai ką – tai, kad kai pavienis tikrai tiki, o tai reiškia: kai jis tikrai yra pavienis (o toks jis, kaip matėme, tampa tame viename tikėjimo santykyje), jis yra pajėgus ir jam yra leista esmiškai susyti su kitu. Tačiau pro šią įžvalgą prasišviečia dar vienas, kraštutinis dalykas, būtent – kad tas, kas šitai pajėgia ir kam tai yra leista, dar ir privalo šitai padaryti. „Vienintelis dalykas, kuriuo Dievas komunikuoja su žmogumi, yra etiškumas." Tačiau neiškraipyta etiškumo tiesa yra tokia: padėti Dievui, mylint jo kūrinį jo sukurtuose dalykuose, į-mylint[54] tuos dalykus į Dievą. Beje, to nepajėgsime, jei patys nepriimsime jo pagalbos.

„Pavienis yra kategorija, per kurią, religijos požiūriu, turi pereiti laikas, istorija, kartos." Bet kas yra tas „religijos požiūris"? Ar tai vienas iš daugelio požiūrių? Žiūrėjimas į Dievą, nusigręžus nuo visa kita? Į Dievą, kaip objektą šalia kitų objektų, išrinktąjį šalia atmestųjų? Į Dievą, kaip sėkmingą Reginos varžovą? Bet ar tai dar Dievas? Ar tai nėra vien parankus religinio genialumo objektas? (Atkreipkime dėmesį, kalbu ne apie tikrą šventumą, kuris nepripažįsta jokio „religinio požiūrio", nes jis pašventina *viską*.) Religinis genialumas? Ar gali būti religinių genijų? Ar tai nėra *contradictio in adjecto*[55]? Ar religingumas gali būti rūšinis požymis? „Religiniai genijai" yra teologiniai genijai. Jų Dievas yra teologų Dievas. Nors tai ir ne filosofų Dievas, bet ir ne Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas. Teologų

---

[54] man sie zu ihm hinliebt. Vartodamas vokiečių kalboje neįprastą veiksmažodį *hinlieben*, Buberis, matyt, nori pabrėžti, jog meilė yra ne tiek jausmas ar būsena, kiek veiksmas, turintis tam tikrą kryptį. Pastarąją ir nurodo priešdėlis *hin-* (= į-).

[55] Logikoje taip vadinamas klaidingas sprendinys, kai predikatas (pažyminys) prieštarauja subjektui (veiksniui).

Dievas taip pat yra logizuotas Dievas; logizuotas yra ir Dievas tos teologijos, kuri viso labo nori tik dialektiškai kalbėti ir nepaiso prieštaravimo dėsnio.[56] Kol teologai daro teologiją, tol neišsivaduoja iš religijos kaip tam tikros rūšies. Kai Pascalis aną vulkaniškąją valandą[57] išlemeno skirtumą tarp Dievo ir Dievo, jis nebuvo joks genijus, jis buvo tik žmogus, patyręs pirmapradę tikėjimo kaitrą. Kitu metu jis buvo teologinis genijus ir užsibuvo rūšiuojančioje religijoje, iš kurios jį buvo išplėšęs anos valandos įvykis.

Religija kaip rūšis prašauna pro šalį. Dievas nėra objektas

---

[56] Buberis turi omenyje *dialektinę teologiją* – protestantų teologijos kryptį, kėlusią sau uždavinį pasipriešinti XIX a. pabaigoje protestantų teologijoje įsivyravusiai tendencijai „sumoderninti" krikščionybę – „pagrįsti" ją istoriniais bei kultūrologiniais tyrimais. Pagrindinės dialektinės teologijos idėjos buvo suformuluotos XX a. pradžioje aplink žurnalą *Tarp laikų* (Zwischen den Zeiten) susibūrusių protestantų teologų K. Bartho, E. Brunnerio, R. Bultmanno, F. Gogarteno, E. Turneyseno ir kt. darbuose. Plėtodami Kierkegaardo tikėjimo sampratą, šie teologai pritarė Feuerbacho teiginiui, jog religija – tai iliuzija, kurioje žmogus Dievu laiko tik savo paties mistifikuotą atvaizdą. Tokiai religijai jie priešino tikėjimą transcendentišku ir neobjektyvuojamu Dievu, kuris traktuojamas kaip „visiškai kitas", t.y. kaip nebendramatis su žmogaus intelekto ir vaizduotės pasauliu. Anot dialektinės teologijos atstovų, Dievo akivaizdoje žmogus patiria savo menkumą, o visa, kas žmogiška, praranda vertę ir prasmę, t.y. atsiduria „krizės situacijoje" (todėl dialektinė teologija dar vadinama „krizės teologija"). Dialektinei teologijai rūpi ne tiek žmogus, bandantis *suprasti* Dievo prigimtį ir esmę, (t.y. tarsi pažvelgti į Dievą „iš šalies" ir drauge jį objektyvuoti, sudaiktinti), kiek pats Dievas, kalbantis žmogui. Teologas privaląs tik įsiklausyti į Dievo žodį ir skelbti jį, neatsižvelgdamas nei į istoriją, nei į psichologiją. Todėl dialektinė teologija dar vadinama „žodžio teologija". Kadangi žmonių kalba esanti nepajėgi adekvačiai išsakyti Apreiškimo turinį, tai teologas turi kalbėti „dialektiškai": teiginiui apie Dievo malonę turi būti priešinamas teiginys apie Dievo teismą, teiginiui apie Dievo meilę – teiginys apie Jo rūstybę ir t.t. Sintezė čia esanti neįmanoma ir tik tikėjimas galįs atlaikyti begalinę šių prieštaravimų įtampą. Plačiau apie Gogarteną ir Barthą Buberis kalba „Pabaigos žodyje".

[57] Plg. 104 p. 3 išn.

šalia kitų objektų, todėl jo negalima pasiekti atsisakant kitų objektų. Tiesa, Dievas nėra Visata, tačiau juo labiau jis nėra būtis minus Visata. Jo neįmanoma atrasti atimant ir neįmanoma mylėti išskaičiuojant.

Pavienis ir viešuma

Kierkegaardo mąstymas sukasi apie vieną Faktą, būtent apie tai, kad jis esmiškai atsižadėjo esmiško santykio su konkrečiu žmogumi. Atsižadėjo ne tarp kitko, ne pasinėręs į gausybės gyvenimo patyrimų ir sprendimų reliatyvumą, netgi ne vien tik siela rezignuodamas, bet esmiškai. Jo atsižadėjimo esmiškumas, tiesiog pozityvus esmiškumas yra tai, ką jis nori išsakyti: „Viso devynioliktojo šimtmečio apmaudui, aš negaliu vesti“. Atsižadėjimas tampa esmišku dėl to, kad esmiško ryšio su pasauliu (kuris kliudo būti vienam Dievo akivaizdoje) atsižadėjimą jis pateikia kaip biografinę konkretybę; maža to – ne kaip vieną kartą žengtą žingsnį (taip būna, kai žmogus stoja į vienuolyną ir, šitaip atsižadėjęs pasaulio, gyvena vienuolyne kaip atsiskyrėlis), o kaip tam tikru būdu nuolat kartojamą: atsižadėjimas tapo dvasinės koordinačių sistemos atskaitos tašku, nuo kurio skaičiuojant nustatoma kiekvieno taško vertė. Taigi tuo būdu ši sistema įgyja egzistencinį pobūdį ir duoda impulsą naujai filosofijai bei naujai teologijai. Be abejo, neatsiejama ir teisėta šios pasaulietiškai reikšmingos biografinės konkretybės dalis yra atsižadėjimo motyvacija, kuri atrandama žingsnis po žingsnio matuojant vidujybės gelmę ir kurią Kierkegaardas tiesiogiai, netiesiogiai, užuominomis, slapčiomis išsako. Tačiau atidžiau įsižiūrėję pastebėsime dar daugiau – tai, kad esama slapto, neišsakomo, tačiau ir Kierkegaardui, ir mums nepaprastai svarbaus ryšio tarp to atsižadėjimo ir vis tvirtėjančio ir galiausiai „Pareiškimo“ „Prieduose“ visiškai aiškiai išsakyto požiūrio bei laikysenos.

„Minia yra netiesa“. „Ši gyvenimo samprata (Lebensbetrachtung), pavienis, yra tiesa.“ „Todėl tapti pavieniu neužginta niekam, niekam, išskyrus tą, kuris pats save išskiria, tapdamas minia.“ Ir toliau: „‘Pavienis’ yra dvasios kategorija, dvasinis pabudimas ir atgaiva, – didžiausia įmanoma politikos priešybė“. Pavienis ir minia, „dvasia“ ir „politika“ – ši priešstata neatsiejama nuo kitos priešstatos – tos, kurią Kierkegaardas simboliškai įkūnija savuoju atsižadėjimu ir kuri randasi tarp paties Kierkegaardo ir pasaulio.

Kierkegaardas atsisako vedybų – „devyniolikto šimtmečio apmaudui“. Tai, ką jis vadina devynioliktu šimtmečiu, yra „atomazgos metas“, laikas, kuriam, anot jo, pavienis žmogus „negali nei padėti, nei jo išgelbėti“. Pavienis žmogus gali „tik išreikšti tai, jog šis laikas žūva“, – kad jis žus, jei neprasibraus pro „tarpeklį“ kelyje į Dievą. Ir Kierkegaardas atsisako vedybų, atlikdamas simbolinį neigimo veiksmą, šio laiko apmaudui, nes tai yra „minios“ laikas ir „politikos“ laikas. Liuteris savo vedybų simboliniu veiksmu norėjo išvaduoti savo epochos tikinčiuosius iš sustabarėjusio religinio atsajumo (Abgeschiedenheit), galiausiai atsiejusio juos nuo pačios malonės, ir šitaip juos nuvesti į gyvenimą su Dievu pasaulyje. Kierkegaardas atsisako vedybų (žinoma, tai ne daugialypės subjektyvios motyvacijos komponentas, o objektyvi simbolio prasmė), nes jis nori minioje prasmegusius savo epochos netikinčiuosius nuvesti į tapimą pavieniu, į vienišą tikėjimo gyvenimą, į buvimą akis į akį su Dievu. Žinoma, „vesti ar nevesti?“ yra įspūdingas klausimas, kai kalbama apie „vienuolyną“. Jei (o Kierkegaardas mano būtent taip) pavienis tikrai turi būti žmogus, kuris esmiškai nesusyja su jokiu kitu žmogumi, tai santuoka jam kliudo, kai jis ją traktuoja rimtai, – tačiau jei jis jos rimtai netraktuoja, tai, nepaisant Kierkegaardo pastabos apie Liuterį, neįmanoma suprasti, kaip tas žmogus kaip egzistuojantysis gali būti „tiesa“. Vyrui, kuris iš esmės tik ir rūpi Kierkegaardui, svarbu dar ir tai, kad „moteris,

visiškai kitaip negu vyras, yra pavojingai susijusi su baigtinybe". Tačiau čia esama dar šio to, ką reikėtų pasiaiškinti.

Kai jau ima ryškėti bendras Kierkegaardo apmąstymų apie atsižadėjimą labirinto vaizdas, darosi aišku, jog tai nėra vien sunkus, sunkiai įgytas, širdies krauju išpirktas išsižadėjimas gyventi kartu su tam tikru konkrečiu asmeniu (apie tai kalbama), o yra ir mąstytojo visiškai pozityviai vertinamas atsižadėjimas gyvenimo, kurį gyvenimas su tam tikru konkrečiu asmeniu sąlygoja – gyvenimo su beasmene esatimi, kuri pirmame vyksmo plane vadinama „žmonėmis", o antrame plane – „minia". Tai esatis, kurios pati esmė (apie ją Kierkegaardas nieko nežino arba nenori žinoti) priešinasi tokiems apibūdinimams kaip iškreiptų savo formų įvardijimams ir savo tikruoju vardu laiko *res publica* (mūsiškai – „viešas reikalas", arba tiesiog „viešuma") vardą. Kai Kierkegaardas sako, kad „pavienis" yra „didžiausia įmanoma politikos priešybė", jis turi omenyje šurmulį, kuris esmiškai nebesusijęs su savo ištakomis, su poliu; vis dėlto net ir šis šurmulys, nors ir koks jis būtų išsigimęs, yra vienas iš viešumos apsisprendimų bei apraiškų[58]. Visi išsigimimai rodo į giminę, rodo taip, kad giminės ir išsigimimų santykis niekados nėra vien santykis to, kas buvo, ir to, kas yra dabar. Greičiau tai kaip deformuoti veido bruožai: tai deformuoto pavidalo santykis su po juo slypinčiu pirminiu pavidalu. Viešuma, kuri kai kada vadinama „pasauliu", tiksliau, žmonių pasauliu, suvokdama tai ar nesuvokdama, savo tikruose dariniuose stengiasi realizuoti kūrimo esmę atitinkantį žmonių savitarpio atsigręžimą (Zueinander). Netikri dariniai sudarko pirmapradį pavidalą, tačiau jie negali panaikinti savo amžinųjų ištakų. Kierkegaardas, bjaurėdamasis deformacija, nusigręžia; tačiau tas, kas, nepaisydamas žmonių pasaulio didžiausio pažeminimo, tą pasaulį dar tebemyli, ir šiandien mato neiškreiptą jo pavidalą. Tarkime, kad minia yra

---

[58] eine der Entscheidungen und Kundgebungen des öffentlichen Wesens.

netiesa, tačiau ji yra tik viešumos būklė; koks tiesos ir netiesos santykis yra *čia* – štai tikrasis klausimas, kuris turėtų rūpėti pavieniui ir kurio atžvilgiu anas perspėjimas dėl minios galėtų būti tik pratarmė.

Šiuo požiūriu aiškesnė darosi ana ypatingybė, apie kurią sakiau, kad Kierkegaardui, be kitų keblumų, prisideda dar vienas – santuoka. Santuoka, jei ji suprantama esmiškai, įstato žmogų į esmišką santykį su „pasauliu“, tiksliau tariant, su viešuma – ir su iškreiptu, ir su tikruoju jos pavidalais, su jos išganymu ir pražūtimi. Santuoka, kaip lemiamas vieno žmogaus susijimas su kitu, konfrontuoja žmogų su viešuma ir jos likimu. Būdamas santuokoje, žmogus nebegali viešumos išvengti. Toje viešumoje jis tik gali save arba patvirtinti darbais, arba atmesti. Atskirtas nuo kitų asmuo (nesvarbu, ar nesusituokęs, ar susituokęs fiktyviai) gali likti izoliuotas, santuokos „bendruomenė“ yra didesnės bendruomenės dalis, ji su visa savo problematika įjungta į pastarąją. Su visa savo išganymo viltimi ji yra priklausoma nuo didžiosios bendruomenės išganymo vilties, bendruomenės, kurios žemiausiai puolęs pavidalas vadinamas minia. Kas „žengė santuokos keliu“, kas įžengė į santuoką, tas pačia *sacramentum* intencija rimtai pripažino tai, kad Kitas *yra*: negaliu teisėtai dalyvauti būtyje, jei nedalyvauju Kito buvime, negaliu atsakyti į per visą mano gyvenimą nusitęsiantį Dievo kreipinį, jei sykiu neatsakau Kitam, negaliu atsakyti už save, jei sykiu neatsakau už man patikėtąjį Kitą. Tačiau tai reiškia, kad santuokoje žmogus yra esmiškai įžengęs į santykį su Kitu; ir svarbiausias šios kitybės darinys yra daugeliu požiūrių kraupus, tačiau niekados galutinai nesuprofanuotas ir galutinai nepraradęs pašventinimo galimybės viešas gyvenimas, į kurį esu įterptas aš ir visi tie Kiti, kuriuos susitinku gyvendamas savo gyvenimą. Ten link, į tai mus veda santuoka. Panašius žodžius Kierkegaardas įdeda į vieno iš savo pseudonimų, „Stadijų“

„Sutuoktinio“[59] lūpas, tačiau šitai pateikia kaip žemesnį požiūrį, kuris turi būti įveiktas aukštesnio. Tačiau šis požiūris yra žemesnis tik tada, kai jam suteikiamas trivialus pavidalas, o iš tikro už jį aukštesnės instancijos nėra, nes pakilę virš situacijos, kurioje esame, mes niekada neįgysime tikrai aukštesnio požiūrio. Santuoka yra pavyzdinis ryšys. Joks kitas ryšys neįjungia mūsų į didžiąją sąsają, ir tik kaip susietieji mes galime įgyti Dievo vaikų laisvę. Taip, kreipdamiesi į vyrą, galime sakyti, kad moteris „pavojingai susijusi su baigtinybe“, taip, baigtinybė yra pavojus, nes nėra nieko pavojingesnio, kaip įsikibus jos laikytis ir joje likti; tačiau kaip tik ant šio pavojaus nukalta mūsų išganymo viltis, nes tik per išpildytą baigtinybę eina mūsų žmogiškasis kelias į begalybę.

Šis žmogus yra kitoks, esmiškai kitoks negu aš, ir kadangi turiu omenyje jį, turiu omenyje kaip tik šią jo kitybę, aš patvirtinu jo kitybę, aš noriu jo kitybės, nes noriu jo „tokiabūtės“ (Sosein); tai santuokos pamatinis teiginys (Grund-Satz) ir, remdamasi būtent šiuo pamatu, santuoka veda į kitybės teisės ir teisėtumo įžvalgą, o drauge į vitališką daugiaveidės kitybės pripažinimą – pripažinimą net ir tada, kai jai priešinamasi ar su ja ginčijamasi, – ir iš šio pripažinimo bendravimas su viešuma įgyja religinį etosą. Tai, kad žmonės, su kuriais kartu aš esu įtrauktas į viešumą ir su kuriais toje viešumoje tiesiogiai ar netiesiogiai turiu reikalą, yra esmiškai kitokie negu aš, tai, kad tas ir anas ne tik yra kitokios jausenos (Gemüt), kitokios mąstysenos, kitokių pažiūrų ir kitokios laikysenos, bet ir kitaip patiria pasaulį, kitaip pažįsta, kitaip įprasmina, kitaip yra paliečiamas būties: visa tai priimti

[59] Buberis turi omenyje 1845 metais Hilarijaus Knygrišio slapyvardžiu išleistą Kierkegaardo knygą *Gyvenimo kelio stadijos* (Stadier paa Livets Vei), kurioje aprašomos trys žmogaus egzistencijos „stadijos“ – estetinė, etinė ir religinė (plg. 112 p. 20 išn.). „Sutuoktinis“ yra šios knygos antrosios dalies pseudoniminis „autorius“, atstovaujantis „etinei“ stadijai ir įrodinėjantis santuokos vertę.

sudėtingose konfliktinėse situacijose nevengiant tikrovės rimtumo, priimti kaip dera kūriniui, šitai yra tai, kuo mes kaip pagalbininkai galime tarnauti plačioje, mums sykiu su kitais patikėtoje srityje, ir tik iš čia mums tarpais leidžiama nuolankiai ir atsiklausiant sąžinės tyrinėti bei apmąstyti Kito „tiesą“ ir „netiesą“, „ištikimybę“ ar „neištikimybę“, „teisingumą“ ar „neteisybę“. Tačiau į tai mus veda sunkiai pavaduojama santuokos galia (žinoma, jei tai tikra santuoka), veda savąja tolydžia Kito kaip Kito gyvenimo substancijos patirtimi, ir dar labiau – joje vykstančiomis krizėmis bei iš organiškų pirmapradžių gelmių kylančiomis tų krizių įveikomis: kai kitybės pabaisa, kuri iš pradžių mus nutvilko savo lediniu demonišku kvėpavimu, palytėta mūsų visus *Ne* pažįstančio ir visus *Ne* panaikinančio *Taip*, išganoma ir virsta Kitu, ji stojasi prieš mus kaip galingas vienybės angelas, apie kurį mes sapnavome dar motinos įsčiose.

Žinoma, privatybės sfera, kuriai priklauso santuoka, ir viešumos sfera skiriasi kaip dvi skirtingos giminės: vienoje ir kitoje sferoje *identifikacijos* pagrindai kokybiškai skirtingi. Privatybės sfera yra kaip tik tai, su kuo žmogus (bent jau tada, kai ši sfera nėra pažeista) gali identifikuotis visiškai konkrečiai, nepaisydamas individualaus, gamtiškai-dvasiško skirtumo, pavyzdžiui, skirtumo tarp šeimos narių. Žmogus identifikuojasi su savo šeima arba su sąjunga (Bund) (tikra sąjunga šiuo požiūriu priklauso privatybės sferai, kitu požiūriu – viešumos sferai) tiesiog sakydamas *Mes* ar net *Aš* ir turėdamas omenyje ne vien visumą, bet ir pavienius asmenis, atpažintus ir pripažintus su visa jų „tokybe“; tuo tarpu identifikacija su viešuma negali tikrai konkrečiai aprėpti konkrečių asmenų. Antai apie savo tautą sakau *Mes*, ir šis sakymas gali būti iškeltas iki pat elementaraus „Tai esu aš“; tačiau kai tik paimama domėn ir konkretybė, kai tik dėmesingai pažvelgiama į konkrečius asmenis, randasi skilimas, ir, palikdamas platų griovį, identifikaciją perskelia žinojimas, jog esama neįveikiamo daugio-kitybės. Jei panašiai atsitiktų privatybės

sferoje, tai ši sfera arba taptų abejotina, arba virstų viešuma; kiekvienas toks bandymas gali būti santykio su viešuma patikrinimas ir sutvirtinimas.

Vis dėlto esama dviejų pamatinių laikysenų, kai identifikacija su konkretybės (Konkretion) viešuma įremia į asmenis dėmesingą žvilgsnį ir (gal laikinai, o gal ir visam laikui) įtvirtina save; nors pačios savaime šios laikysenos labai skiriasi, jų padariniai beveik sutampa. Viena laikysena kyla iš žavėjimosi „istorinėmis“ akimirkomis akto: minia aktualizuojasi, švytėdama ji pasirodo scenoje, ir asmuo, apimtas svaigulingos ekstazės, paskęsta viešumos bruzdesy. Čia nėra jokio priešpriešinio, stabdančio žinojimo apie kitų asmenų kitybę: minios švytėjimas bet kokią kitybę nustelbia ir ugningas identifikacijos instinktas visiškai svetimo žmogaus širdyje gali pagimdyti patį tikriausią „šeimos“ jausmą. Tada jis kartu su visais žengia demonstrantų gretose arba entuziastingoje gatvės minioje puola į glėbį kitam nepažįstamajam. Kita pamatinė laikysena yra pasyvi ir nuolatinė; tai įprastas „bendradarbiavimas“ (Mitmachen) viešojoje nuomonėje arba viešojoje „nuostatoje“. Šiuo atveju minia lieka latentiška, ji nepasirodo kaip minia, ji tik veikia, ir, kaip žinia, veikia taip, kad aš arba apskritai neturiu galimybės formuoti savo nuomonę ir spręsti, arba *mano* nuomonės ir *mano* sprendimai tarsi perkeliami į miglotą vidujybės sluoksnį ir nureikšminami, o vietoj jų man įduodami patikimai galiojantys dalykai. Tad kitų žmonių aš net nesuvokiu, nes jiems atsitinka tas pat kaip ir man, ir jų kitybė užgožiama.

Pirmoji iš šių dviejų pamatinių laikysenų yra tokia, kad, aplenkdama konfrontacijos su didžiuoju viešumoje atsiskleidžiančiu kitybės pavidalu, aplenkdama sunkiausią iš visų pačiame pasaulyje kylančių uždavinių, ji mus apžavi istoriniu minios rojumi; antroji paplauna žemę, ant kurios turi įvykti konfrontacija, ištrina ryškius kitybės ženklus ir tada mus akivaizdžiai įtikina, kad iš tikro esama tik vienodybės (Einerleiheit).

Atsižvelgiant į šitai, darosi suprantama, kodėl Kierkegaardas painioja viešumą ir minią. Tiesa, jis viešumą pažįsta ir valstybės pavidalu, tačiau valstybė jam yra su transcendencija nesusijęs faktas, egzistuojantis reliatyvybės pasaulyje, vertas dėmesio, tačiau pavienio religiniam santykiui visiškai nereikšmingas faktas; lygiai taip jis pažįsta ir minią, kuri nėra verta dėmesio, tačiau ji nepaprastai reikšminga – mat jos reikšmingumas yra negatyvus, nes ji susijusi su transcendencija, tačiau susijusi kaip tiršta velniava (kompakte Teufelei).

Šiai painiavai, kuri mūsų epochos mąstymui gali atnešti vis sunkesnių padarinių, reikia pasipriešinti skyrimo galia.

Žmogus minioje – tai lyg skiedra, įsprausta į skiedrų ryšulį, kuris plaukia pasroviui, atiduotas tekančios upės valiai arba nuo kranto tai šen, tai ten stumdomas lazda. Nors tarpais skiedrai atrodo, kad ji juda savaime, tačiau iš tikro šis savaimingumas tėra iliuzija. Nežinau, ar Kierkegaardas teisus sakydamas, jog minia yra netiesa (Unwahrheit), aš būčiau linkęs ją nusakyti veikiau kaip tiesos neigimą (Nichtwahrheit), nes juk minia (kitaip negu kai kurie jos valdovai) yra visai kitame lygmenyje negu tiesa, ji apskritai negali būti priešinama tiesai. Tačiau minia tikrai yra nelaisvė. Kas yra nelaisvė – šito nesužinosime tada, kai prislegia fatumas[60], nesvarbu, kas tą prislėgtį atneštų – užklupusi nelaimė ar žmonės, mat tada žmogus giliai širdyje dar gali atmesti tai, kas jį ištiko, jis dar gali nebyliai apeliuoti į amžinybės slėpinį; sužinoti, kas yra nelaisvė, galime tik tada, kai esame įsprausti į minią, kai manome tai, ką *ji* mano, norime to, ko *ji* nori, ir tik neaiškiai suvokiame, kad manome ir norime vis dėlto *mes*.

Visiškai kitaip yra žmogui, kuris gyvena viešumos sferoje. Viešuma ne įmeta į ryšulį, bet suriša[61]. Žmogus yra surištas su kitu,

[60] Verhängnis, plg. DP I, 14 išn.

[61] Nicht Bündelung, sondern Verbindung.

sužadėtas su juo, jam patikėtas, vadinasi, jis drauge su kitu patiria jo likimą[62], maža to – jis iškenčia tą likimą savanoriškai ir su džiaugsmu, bet jokiu būdu ne aklai paklusdamas viešumos judesiams, priešingai – jis iškenčia tą likimą kiekvieną judesį sąmoningai ir rūpestingai pasitikdamas, žiūrėdamas, kad šis neprasilenktų su tiesa ir ištikimybe. Jis regi atskriejant galybes ir regi aukštybėse suturėtas visagales Dievo rankas, suturėtas tam, kad čia, žemai, mirtingai-nemarieji patys galėtų apsispręsti. Suvokdamas savąjį silpnumą, jis sykiu suvokia, jog stovi apsisprendimo tarnyboje. Jei miniai, kuri jį supa, apsisprendimas yra svetimas ar net kelia priešiškumą, jis jos nepriima: toje vietoje, kur jis, iškilus ar nepastebimas, stovi visomis išgalėmis, visa sutelkta viršenybe ar aidinčiu žodžiu, jis daro tai, ką privalo daryti, daro, kad minia nebebūtų minia. Nuo jo į visas puses pasklinda kitybė – kitybė, su kuria jis yra sužadėtas; tačiau į savo gyvenimą kitybę jis priima tik *šio* Kito, šiuokartinio Kito pavidalu, sutikto Kito, aplankyto Kito, iš minios ištraukto Kito, „bičiulio“ pavidalu. Net jei jam tenka kalbėti į minią, jis ieško asmens, nes tik per asmenis, tik per tai, kad asmenys ištveria išbandymus[63], tauta gali ateiti ir sugrįžti į savo tiesą. Pavienis yra *tas*, kuris „minią paverčia pavieniais“, – tad argi gali jis minios šalintis? Jis negali būti lūkuriuojantysis; jis gali būti tik tas, kuris atsiduoda; jis gali būti tik atsiduodantysis, o ne atiduotasis (Anheimgegebener). Savo sielą jis įlieja į paradoksišką darbą – minios pavertimą nebe minia; tai reiškia: jis nukreipia minią į kūrinijos (Schöpfung) kelią – kelią, vedantį į Dievo karalystę. Nuveikia jis nedaug, jis turi laiko, jis turi paties Dievo laiką.

Mat kas išvien myli ir Dievą, ir bičiulį, to, nors jis ir toliau gyvena savo trapioje žmogystėje, bičiuliu tampa Dievas.

---

[62] Schicksal miterleidend.

[63] Bewährung der Personen.

„Pavienis“ yra ne tas, kuris esmiškai turi reikalą su Dievu, o neesmiškai – su kitu, kuris su Dievu turi reikalą besąlygiškai, o su viešuma – sąlygiškai. „Pavienis“ yra tas, kuriam *išimtinė* santykio su Dievu tikrovė įima ir apima santykio su visa kitybe galimybę ir kuriam visa viešuma – tas kitybės aruodas – pateikia pakankamai kitybės, kad jos jam pakanka visam gyvenimui.

Pavienio atsakomybė

„Pavienio“ kategorija pakito. Negali būti, kad žmogaus asmens ryšys su Dievu užsimezga tik tada, kai žmogus atsisako pasaulio; taigi pavienis privalo pasiimti savo pasaulį, tokį pasaulį, kokį jam pateikia ir patiki gyvenimas, pasiimti visą visutėlį į savąjį gyvenimo maldingumą ir, nesumenkindamas jo esmiškumo, leisti jam dalyvauti tame gyvenimo maldingume. Negali būti, kad pavienis paliečia Dievo rankas tik tada, kai savo rankas iškelia už kūrinijos; jis turi apglėbti rankomis tą varganą pasaulį, kurio tikrasis vardas kūrinija, ir tik tada jo pirštai apčiuops žaibo ir malonės sritį. Negali būti, kad ir tikėjimo santykyje viešpatautų redukcijos dvasia; pavienis, kuris gyvena savuoju tikėjimo santykiu, privalo norėti, kad šis santykis išsipildytų visu neaprėžtu jo išgyvenamo gyvenimo mastu. Valandą, kuri jam išmuša, biografinę ir istorinę valandą jis privalo priimti tokią, kokia ji yra, – pilną pasaulinio turinio, pilną prieštaravimo, nuo kurio viskas atrodo beprasmiška, ir nemenkinti joje kitybės svorio. Žinią, kuri sklinda į jį iš šios valandos, jis privalo išklausyti nepagražintą, nepadailintą, išklausyti tada, kai atsiveria situacija; ir jos laukinio, akį rėžiančio profaniškumo jam nevalia paversti skaisčiu religingumu; jis privalo suprasti, kad situacijos kalboje girdimas klausimas yra klausimas, skirtas jam, yra Dievo klausimas jam, ir nesvarbu, kokiu balsu klausiama – angelo ar velnio. Tik, aišku, dėl to velniai nevirs angelais. Tai klausimas, klausimas, stebuklingai įgarsintas laukinio, šaižaus skambesio; ir jis, pavienis,

atsakyti turi savo triūsu – valandą, pasaulio valandą, Visatos valandą priimti kaip valandą, kuri išmušė *jam*, kuri *jam* patikėta, priimti ir atsakyti (verantworten). Norėti mažiau draudžiama, nevalia rinktis tai, kas tau skanu, tu turi prisiimti visą siaubo pilną valandą, į tave kreipiasi visa valanda, ir tu privalai atsakyti – atsakyti Jam.

Išgirsti kreipinį (Anspruch), nors ir kokiu disonansu jis atsimuštų į tavo ausį, ir neleisti, kad kas savo kalbomis tą kreipinį užgožtų! Atsakyti iš pagrindų, taip, kad dar būtų jaučiamas to, ką tu įkvėpei, dvelksmas, – ir niekam nevalia tau pasakinėti.

Jei šis aukščiausias priesakas (Erzgebot), kurio vardan Raštas vaizduoja Dievą *kalbantį* tuo metu, kai jis kuria pasaulį, – jei šis aukščiausias priesakas išgirstamas, jis iš naujo nustato ir pavienio santykį su jo bendruomene.

Žmogaus asmuo, – nesvarbu, ar jis tai suvokia, nesvarbu, ar traktuoja tai rimtai ar ne, – priklauso bendruomenei, kurioje jis gimė ar į kurią jis pateko. Tačiau tas, kuris suvokė, kas yra lemtis (Schickung)[64] (ji gali atrodyti ir kaip tremtis (Verschickung)), tas, kuris suvokė, kas yra būti pastatytam visų akivaizdoje (Hingestelltsein) (tai gali atrodyti ir kaip užstatymas (Verstellen)), tas žino ir tai, kad jis privalo jį, priklausymą, pripažinti, privalo rimtai traktuoti. Ir tada, tik tada jis pastebi, kad tikrame priklausyme bendruomenei glūdi ir nuolat kintantis, niekada iki galo nesuformuluojamas šios priklausomybės *ribos* patyrimas. Jei pavienis gerai išgirsta istorinės-biografinės valandos žodį, jei jis savosios tautos situaciją, savąją situaciją suvokia kaip jam duotą ženklą ir kaip jam keliamą reikalavimą, jei jis Dievo akivaizdoje netausoja savo bendruomenės ir paties savęs, tada jis patiria tą ribą. Jis patiria ją taip skausmingai, tarsi riboženklio stulpas būtų įsmeigtas į pačią sielą. Pavienis, atsakingai gyvenantis žmogus, gali ir savo politinę veiklą (o juk ir neveiklumas

---

[64] Plg. DP I, p. 136-137.

yra veikla) vykdyti tik remdamasis anuo savojo buvimo pagrindu, į kurį stengiasi įsiskverbti siaubingojo ir gerojo Dievo, istorijos Viešpaties ir mūsų Valdovo kreipinys.

Akivaizdu, kad bendruomenėje gyvenantiems žmonėms asmeniško esmės apsisprendimo pagrindui nuolatos kelia grėsmę vadinamojo kolektyvinio apsisprendimo faktas. Prisiminkime Kierkegaardo perspėjimą: „Minia garantuoja pavieniam visišką atgailos ir atsakomybės stygių ar bent sumenkina atsakomybę tuo, kad ji pavienį paverčia trupmeniniu dydžiu". Bet aš turiu šitai nusakyti kitaip: *in praxi*[65], atlikties akimirką, atsakomybė virsta tik trupmenos dalies regimybe, tačiau vėliau, kai būdravimo sapne po vidurnakčio esi bloškiamas sosto papėdėn ir tave užklumpa kvietimas, kurį tu pražiopsojai, užklumpa kvietimas tapti pavieniu, tada randasi visa atsakomybė.

Dar reikia pridurti tai, kad bendruomenė, kuriai priklauso tam tikras žmogus, paprastai neišsako nedviprasmiškai ir vieningai to, ką šioje konkrečioje būklėje ji laiko teisingu dalyku, o ką neteisingu. Ji suskyla į didesnes ar mažesnes grupes, kurios tam žmogui pateikia nepaprastai skirtingas, tačiau vienodai į besąlygišką autentiškumą pretenduojančias likimo ir užduoties interpretacijas. Kiekviena grupė žino, kas tinka bendruomenei, kiekviena reikalauja, kad ir tu be atodairos priimtum tą žinojimą bendruomenės gerovės vardan.

Mūsų dienomis politiniu apsisprendimu vadinamas prisijungimas prie kurios nors iš tokių grupių. Jei šis prisijungimas įvyksta, vadinasi, viskas yra galutinai sutvarkyta, apsisprendimo laikas jau praėjo. Nuo šiol nebūtina nieko daryti, tik judėti kartu su grupe. Jau niekada nebeteks stovėti kryžkelėje, niekada nebereiks rinktis iš galimų veiksmų to, kuris yra teisingas, jau viskas nuspręsta. Tai, kuo kadaise buvo tikima – kad nuolatos iš naujo,

[65] lot. praktiškai.

situacija po situacijos, reikia atsakyti už kiekvieną naują pasirinkimą, – šitai jau praeityje. Grupė atleido pavienį nuo jo politinės atsakomybės. Atsakingu jaučiamasi tik grupėje.

Kai ši tik ką apibūdinta laikysena tampa tikinčio žmogaus (čia noriu kalbėti tik apie jį) laikysena, tai reiškia, kad tas žmogus iškrito iš tikėjimo – nesvarbu, kad jis ir nelinkęs to sau pasakyti, sau prisipažinti – prisipažinti, jog faktiškai jis iškrito iš tikėjimo, nors tą tikėjimą jis garsiausiai tebeišpažįsta ne tik lūpomis, bet ir giliausios vidujybės tikrovę perrėkiančia siela. Tikėjimo santykis su Vienu Esančiuoju virsta regimybe ir saviapgaule, kai jis nebėra visa apimantis santykis. „Religija" gali traktuoti save kaip tam tikrą gyvenimo sritį šalia kitų, lygiai tokių pat savarankiškų ir savivaldiškų kaip ir ji sričių, tačiau kaip tik tokiu savęs traktavimu tikėjimo santykį ji jau iškreipia. Visiškai atimti iš šio santykio, iš jo apibrėžimo galios kokią nors sritį reiškia norėti atimti iš jo Dievo apibrėžimo galią, kuri valdo tikėjimo santykį. Aprėžti tikėjimo santykį, sakant jam: „Tu gali nustatyti, ką privalau daryti, tik iki čia, bet ne toliau, čia tavo valdžia baigiasi ir prasideda valdžia grupės, kuriai aš priklausau", reiškia tą patį sakyti Dievui. Kas savojo tikėjimo santykio nerealizuoja tiek, kiek jis pajėgia jį realizuoti savo išgyvenamo gyvenimo neaprėžtoje pilnatvėje, tas išdrįsta aprėžti ir Dievo valdžios pasaulyje vykdymą.

Žinoma, tikėjimo santykis nėra taisyklių knyga, kurią atsivertę galėtume sužinoti, ką tą ar kitą valandą turime daryti. Ko Dievas reikalauja iš manęs šią valandą, patiriu (tiek, kiek apskritai patiriu) tik *šią* valandą ir ne anksčiau. Tačiau net ir tada šitai man yra duota patirti ne kitaip, o tik taip, kad aš ją, šią valandą, jo, Dievo, akivaizdoje atsakau kaip *savo* valandą, kai atsakau jam už tą valandą tiek, kiek tik pajėgiu atsakyti. To, kas mane šią akimirką pasitinka, aš negaliu numatyti, tai nenumatomybė, tai jo ištartas žodis, žodis, kurio nėra jokiame žodyne, žodis, kuris buvo žostas (gewortet) šią akimirką. Ir tai, ko jis iš

manęs reikalauja, yra mano at-žodis. Šį mano at-žodį aš žodžiu[66] tada, kai iš visų įmanomų veiksmų atlieku tą veiksmą, kuris mano nuolankiai įžvalgai pasirodo teisingas. Aš atsakau savuoju pasirinkimu, apsisprendimu, savąja veika – veikdamas ar užleisdamas veikti kitam[67], atsakau veržlumu arba ištverme[68] – atsakau, kad ir kaip netobulai, bet vis dėlto nepažeisdamas žodžio teisių, atsakau už savąją valandą. Šios atsakomybės iš manęs negali atimti mano grupė, aš negaliu leisti, kad ji tai padarytų, antraip iškreipsiu savąjį tikėjimo santykį, antraip aš iškirpsiu iš Dievo galios srities manosios grupės sritį. Tačiau tai nereiškia, kad apsispręsdamas aš niekuo nesirūpinu; priešingai – grupė man labai rūpi. Juk aš nenusigręžiu nuo pasaulio, aš prižiūriu jį ir žiūriu į jį, ir pirmiausia jame, tame pasaulyje, kurio teisių paisau savuoju apsisprendimu, aš galiu pamatyti savo grupę, kurios gerovė man taip rūpi; tai jai visų labiausiai aš noriu patarnauti. Tačiau tai daryti noriu ne grupei pačiai savaime, o grupei Dievo akivaizdoje; ir jokia programa, joks taktinis sprendimas, joks įsakymas man negali pasakyti, kaip aš, apsispręsdamas, privalau patarnauti savajai grupei Dievo akivaizdoje. Galimas daiktas, jai galiu taip tarnauti, kaip nustatė programa, sprendimas, įsakymas; galimas daiktas, privalau jai tarnauti kitaip; visai tikėtina, kad – kai mano apsisprendimo akte mane ištinka kas nors netikėta – aš stoju piestu prieš jos sėkmę, nes suvokiu, kad Dievas ją myli kitaip, ne linkėdamas sėkmės. Svarbu tik viena:

---

[66] ich worte meine Antwort. Versdamas šią Buberio frazę, kurioje veiksmažodis *worten* yra iš daiktavardžio *Wort* (= žodis) pasidarytas naujadaras, vertėjas ryžosi pasitelkti rytų aukštaičių vartojamą veiksmažodį „žosti“ = tarti, kalbėti (žr. Zinkevičius Z. *Lietuvių kalbos istorija*. T. III. V.: Mokslas, 1988. P. 191), kurio vedinį „žosmė“ kadaise vartojo Mikalojus Daukša, o mūsų dienomis atgaivino Mantas Adomėnas (žr. Hėrakleitas. *Fragmentai*. V.: Aidai, 1995)

[67] Tun oder Lassen.

[68] Eingreifen oder Aushalten.

kad į situaciją, kuri man atsiveria, aš įsiklausyčiau kaip į žodžio apraišką manyje visomis išgalėmis, taip, kad klausymas išsilietų į būtį, ir išgirsčiau tai, kas išgirstina, ir atsakyčiau į tai, ką išgirdau. Kas man atsakymą įteigia taip, kad šis man neleidžia girdėti, tas yra trukdytojas, kas jis bebūtų.

Jokiu būdu nenoriu pasakyti, kad žmogus privalo pats vienas, su niekuo nepasitaręs, atsakymą imti vien iš savo krūtinės. Nieko panašaus neturiu omenyje: kaip galėčiau tų, kurie vadovauja manajai grupei, pamokymų esmiškai neįlydyti į substanciją, iš kurios nulietas apsisprendimas? Tačiau tie pamokymai negali pavaduoti šios substancijos; čia apskritai neįmanomas joks pavadavimas. Tas, kas turi mokytoją, gali jam perleisti „save“, savo kūnišką asmenį; tačiau perleisti savo atsakomybės jis negali. Atsakomybei atsiverti privalo jis pats, apsiginklavęs visais grupėje nukaltais „privalai“, tačiau pažeidžiamas likimo; tad akimirką, kai likimas iškelia savo primygtinius reikalavimus, visi jo šarvai nukrenta. Jis net gali iš visų jėgų įsikibti grupės „intereso“, – kol galutinėje konfrontacijoje su tikrove šį palies pats gležniausias, bet jokiu būdu nemenkintinas pirštelis. Žinoma, tai ne „Dievo pirštas“, kurio laukti mes nesame įgalioti, tad ir net menkiausias tikrumas dėl teisingumo įgyjamas ne kitaip, o asmeniniu apsisprendimo teisingumu. Dievas man pateikia situaciją, į kurią privalau atsakyti; aš negaliu tikėtis, kad jis man pateiks bent dalį atsakymo; žinoma, atsakydamas esu priklausomas nuo jo malonės, tačiau aš nepajėgiu išmatuoti aukštesniojo dalyvavimo masto ir net didžiausias palaimos jausmas gali būti tik malonės iliuzija. Pirštas, apie kurį čia kalbu, yra tik „sąžinės“ pirštas, tačiau tai nėra įprasta, naudinga, panaudota ir išnaudota „sąžinė“, nėra vien paviršiaus raibuliavimas, kurį diskredituodami tariamės panaikinę žmogaus pozityvaus atsakymo faktiškumą; tai nežinoma, vis naujo atradimo reikalaujanti sąžinė, kylanti iš to pagrindo, kurį bandau nurodyti, „kibirkštėlės“ sąžinė, mat tikroji kibirkštėlė yra veikli net ir tam tikrame kiekvieno

tikro apsisprendimo romume.[69] Žinoma, tikrumas, kurį sukuria ši sąžinė, yra tik asmeniškas tikrumas, neužtikrintas tikrumas[70]; tačiau tai, kas *čia* vadinama asmeniu, yra kaip tik tas asmuo, į kurį kreipiamasi ir kuris atsako.

Tad aš sakau, kad pavienis, kitaip tariant, tas, kuris gyvena atsakingai, net ir politikos požiūriu gali teisėtai apsispręsti tik remdamasis tuo savojo buvimo pagrindu, kuriame jis vyksmą suvokia kaip Dievo kalbėjimą jam, ir jei jis šį pagrindo buvimą pasirengusiu[71] atriša nuo savosios grupės, jis nusisuka ir nuo aktualaus atsakymo Dievui.

Tai, apie ką čia kalbu, neturi nieko bendra su „individualizmu“. Individo nelaikau nei žmogiškojo pasaulio pradžia, nei to pasaulio tikslu. Žmogaus asmenį laikau nepakeičiama centrine arena, kurioje vyksta kova tarp nutolusio nuo Dievo pasaulio ir artėjimo į Dievą. Šiandien neįtikėtinai didelė šios kovos dalis vyksta viešo gyvenimo sferoje (žinoma, ne tarp grupių, bet kiekvienos grupės viduje); tačiau ir šios sferos lemiamos kautynės vyksta asmens gelmėje – dugne arba bedugnėje.

Mūsų karta stengiasi išvengti reiklaus šio apsisprendimo *vėl-ir-vėl*, sprukdama į saugų *kartą-visiems-laikams*. Ankstesnės kartos svaiginimąsi laisve išstūmė dabartinę kartą apėmusi suvaržymo manija, po svaigulio neištikimybės – isterijos neištikimybė. Ištikimas Vienam Esančiajam yra tik tas, kas žinosi esąs susietas su vieta, kurioje jis stovi, – ir kaip tik šioje vietoje jis yra laisvas savo atsakomybei. Ne kitaip, o tik iš šitokių susietųjų ir laisvųjų dar gali rastis darinys, kuris tikrai gali būti vadinamas bendruomene. Jau ir šiandien tikintis žmogus, kuriam rūpi grupėje įkūnytas dalykas, elgiasi teisingai, kai įsijungia į tą grupę;

---

[69] Fünklein (= kibirkštėlė), Gelassenheit (= romumas). Šiuos žodžius savo pamoksluose dažnai vartoja Mokytojas Eckhartas. Plg. DP I, 144 išn.

[70] die ungewisse Gewißheit.

[71] Gewärtigkeit. Plg. DP I, 143 išn.

tačiau priklausydamas grupei visu savo gyvenimu, vadinasi, ir grupiniu gyvenimu, jis turi likti paklusnus tam Vienam, kuris yra jo Viešpats. Tarpais šis paklusnumas gali supriešinti jo atsakingą apsisprendimą ir grupės taktinį apsisprendimą, tarpais gali jį skatinti kovoti už tiesą, už žmogišką, netikrai-tikrą tiesą[72], kurią jam pateikia gilioji sąžinė, kovoti pačioje grupėje ir tuo būdu joje sukurti ar sustiprinti vidinį frontą. Šis frontas mūsų pasaulio ateičiai gali būti svarbesnis už visus frontus, kurie skiria grupę nuo grupės, grupių sąjungą nuo grupių sąjungos, mat jis, jei tik visur yra tiesus ir nepralaužiamas, perkerta visas grupes kaip slaptoji jų vienybė.

To, kas kiekvienu konkrečiu atveju yra teisinga, nė viena dabar egzistuojanti grupė negali patirti kitaip, kaip tik taip, kad tai grupei priklausantys žmonės šiai patirčiai atveria savo sielas ir tada – nors ir kaip tai būtų skausminga – atskleidžia savo bendražygiams, atskleidžia atsargiai, švelniai, jei tai leistina, arba rūsčiai, jei tai būtina. Į šią ugnies upę grupė privalo kartkartėmis pasinerti, antraip ji mirs vidine mirtimi.

Ir jei vis dėlto kas nors paklaus, ar, žengiant šiuo stačiu taku, tikrai įmanoma rasti tai, kas teisinga, išgirs tokį atsakymą: ne, dar kartą ne, nėra jokios garantijos. Yra tik galimybė, tačiau tai vienintelė galimybė. Rizika negarantuoja mums tiesos; ji tik įveda į sritį, kurioje į mus padvelkia tiesos alsavimas, tačiau niekas kitas į šią sritį mūsų įvesti negali.

Bandymai atskirti

Šiai čia nusakytai pavienio atsakomybės pozicijai turėtų energingai pasipriešinti tas įtakingas mūsų laikų požiūris, anot kurio, tikri galiausiai yra tik vadinamieji *objectiva*[73], tiksliau sakant –

---

[72] ungewiß-gewisse Wahrheit.

[73] lot. objektyvybės, t.y. nuo žmogaus nepriklausantys dalykai.

collectiva[74], tuo tarpu asmenys traktuojami tik kaip pastarųjų samdiniai ar įrankiai. Šiam požiūriui indiferentiška gali būti tik Kierkegaardo religingumo kategorija, kuriai esminis yra vien asmuo, o *objectivum* yra arba tik antriniu būdu egzistuojantis dalykas, arba – kaip minia – vengtinas *negativum*[75]. Vis dėlto kai pavienis, būtent kaip pavienis, esmiškai susyja su pasauliu, ar net su tam tikra pasaulio dalimi – su viešumos pasauliu, ir susyja iš esmės, tačiau ne tam, kad nuo šiol sąmoningai ir pabrėždamas, jog tuo tiki, leistų disponuoti savimi, bet prisiimdamas atsakomybę už tai, kame jis dalyvauja Dievo akivaizdoje, tai anas požiūris turi šiam priešintis ir turi trokšti jį visiems laikams įveikti. Šitai tas požiūris gali daryti remdamasis tuo, ką jis randa tam tikroje epochos mąstysenos pakraipoje, savalaikėje ir epochos požiūriu, atrodytų, teisėtoje. Tai mąstysena, kurios atstovai, nepaisant visokiausių įvairiopų jos skirtumų, pirmiausia turi bendrą puolimo objektą, – jį galima vadinti liberalizmu arba individualizmu ar dar kokiu kitokiu skambiu vardu. (Beje, paprastai – o taip, suprantama, dažnai būna panašiais atvejais – nepasirūpinama sąvokomis išskaidyti puolamąjį „izmą" ir tai, kas šiuo vardu vadinama, atskirti nuo to, kas juo nevadinama, t.y. atskirti dalį, su kuria dera kovoti, nuo dalies, kurią vertėtų palikti ramybėje. Jei taip išskaidytume, pavyzdžiui, „liberalizmą", tai atsirastų atskiras tendencijas žyminčios sąvokos, kurių atžvilgiu būtų galima užimti daug aiškesnę ir vienareikšmiškesnę poziciją, kaip antai: libertinizmas, kaip skurdi atleistinio mąstysena, kai žinoma tik tai, kas jam, „žmogui", yra ar turi būti leista; ir liberizmas, kaip mąstysena laisvu gimusiojo, kuriam laisvė yra prielaida sąsajos (Bindung), tikro asmeniško įžengimo į sąsają – nei daugiau, nei mažiau, kitaip sakant, tai mąstysena, verta to, kad kiekvienas, kuris apskritai žino, kas ta dvasia, ją

[74] lot. kolektyvybės, t.y. dalykai, susiję su žmonių grupėmis.
[75] lot. neigiamybė.

saugotų dvasios lobyne ir ją ten gintų.) Tačiau kur kas svarbiau tai, kad šios pakraipos atstovus jungia bendras ketinimas ar bent padarinys: jie suteikia politikos sferai hipertrofuotą autonomiją, jie atsieja viešą gyvenimą nuo visų kitų gyvenimo formų, jie atskiria jį nuo tame gyvenime dalyvaujančių pavienių atsakomybės.

Kad bent nurodytume tai, ką iš šitaip transformuotos pavienio kategorijos pozicijų būtų galima atsakyti į tokius kontrargumentus, pateiksime tik du aptariamos mąstymo pakraipos pavyzdžius – vieną iš politinės filosofijos, kitą – iš politinės teologijos srities.

Tačiau pirmiau noriu pateikti trečią, ne tokį svarbų, tačiau ne mažiau pamokomą – istoriosofinį pavyzdį.

Oswaldas Spengleris[76] bando įrodyti, jog ypatingoji politikos sritis yra savarankiška ir „etikai“ nepasiekiama. Šitai jis daro priskirdamas žmogų prie plėšriųjų žvėrių. Esą grupės nuolatos, būtinai ir logiškai tarpusavyje sugyvena taip, kaip plėšrūnų gaujos, nors susietų (gebändigten) individų savitarpio sugyvenimas jau kitoks. Esą čia, savo grupinėje egzistencijoje (Gruppendasein), žmogus liko koks buvęs – plėšrūnas, tad pavienis turėtų vengti taikyti šiai sričiai svetimus kriterijus.

Ši tezė yra ne kas kita, o subanalintas Nietzsche'ės tezės variantas. Pasak Nietzsche'ės, svarbu tai, kad galia (Mächtigkeit) istorijoje išpažintų save kaip tokią, nes jei šis jos savęs išpažinimas užgniaužiamas, prasideda išsigimimas. Šiuo atveju Nietzsche daro vieną *prielaidą*. Svarbiausia šiuo atveju yra tai, kad galia istorijoje išpažįsta save kaip dialoginio vyksmo partnerį, vyksmo, kuriame net stipriausias veikimas gali reikšti atsakymo vengimą, išsisukinėjimą nuo atsakymo.

Nietzsche'ės teiginys kalba istorijos kalba, Spenglerio – biologijos. Bet koks bandymas suprasti žmogaus elgesį biologiškai

---

[76] Žr. DP I, 72 išn.

(nors, aiškinant žmogų, ir nevalia pamiršti biologinės egzistencijos) yra subanalinimas, neleistinas supaprastinimas, nes tada atsisakoma antropologinio savitumo, t.y. to, kas tik ir konstituoja *žmogaus* kategoriją.

Plėšrūnai neturi istorijos. Pantera gali turėti net biografiją, termitų kolonija – galbūt net valstybės kroniką, tačiau istorijos ta didžiąja, išskirtine prasme, kuri mus įgalina kalbėti apie žmonių istoriją kaip apie „visuotinę istoriją", tokios istorijos jie neturi. Istorija neatsiranda iš plėšrūniško smurto. Žmogus ją gavo tik todėl, kad jis iš pačių pagrindų ėmėsi to, kas plėšrūnui turėtų atrodyti kaip beprasmybė ir groteskas – ėmėsi atsakomybės; kitaip sakant, ėmėsi ketinimo tapti asmeniu, turinčiu santykį su tiesa. Tačiau kaip tik dėl to tampa neįmanoma suvokti žmogaus vien biologiškai.

„Istorija" yra ne valdžios išsikovojimo ir valdžios veiksmų seka, o valdžios atsakomybių sąryšis laike.

Tad teiginys apie plėšrūnus yra žmogaus esmės paneigimas ir žmogaus istorijos iškraipymas. Tai, kad, kaip, gindamas istoriją, pastebi Spengleris, „didieji plėšrūnai yra tobuliausia *tauriųjų* būtybių rūšis", yra tiesa, tačiau šis teiginys neturi įrodomosios galios; reikalas tas, kad žmogus evoliucijos *ir* istorijos sąlygotos *savo* rūšies plotmėje yra toks pats „taurusis kūrinys", kaip plėšrūnai – savosios rūšies plotmėje. O tai, savo ruožtu, reiškia, kad jis realizuoja tą „Dievo vaikų laisvę", dėl kurios, Pauliaus žodžiais, visa kūrinija „tebedūsauja ir tebesikankina"[77].

Rimčiau turėtume panagrinėti politiškumo sąvokos apibrėžimą, kurį pateikia katalikas, garsusis valstybės teisės teoretikas Carlas Schmittas[78]. Anot jo, politiškumui taikytinas savitas, iš

---

[77] Plg. *Rom 8, 21-22.*

[78] Buberis turi omenyje kurį laiką su nacionalsocialistais bendradarbiavusio vokiečių teisės filosofo Carlo Schmitto (1888-1985) studijoje *Politiškumo sąvoka* (Der Begriff des Politischen, 1927) plėtojamą „decizionistinę"

jokios kitos srities neišvedamas kriterijus. Tai draugo ir priešo skyrimas, kuris, anot Schmitto, atitinka „santykinai savarankiškus kitų priešstatų kriterijus: gėrio ir blogio moralės srityje, grožio ir bjaurasties estetikos srityje ir t.t.“. Tačiau priešo sąvokoje glūdi realios kovos galimybė, po kuria, savo ruožtu, slepiasi „fizinio žudymo galimybė“; pastaroji žmogaus gyvenimui suteikia „specifinę *politinę* įtampą“.

„Fizinio žudymo galimybė“ iš tikro turėtų reikšti „fizinio žudymo ketinimą“. Mat Schmitto teiginys privataus gyvenimo situaciją perkelia į viešumą – tai klasikinė dvikovos situacija. Pastaroji randasi tada, kai du žmonės tarp jų kilusį konfliktą suvokia kaip besąlygišką konfliktą, t.y. kaip konfliktą, kuris gali būti išspręstas tik tada, kai vienas iš varžovų sunaikina kitą: čia neįmanomas joks susitaikymas, joks tarpininkavimas, jokia pakankama atgaila, dar daugiau – mirtiną smūgį smogianti ranka gali būti tik priešininko ranka, ir tik tada konfliktas *išsprendžiamas*. Kiekviena klasikinė dvikova yra užmaskuotas „Dievo teismas“; kiekviena dvikova remiasi tikėjimu, kad žmonės gali vykdyti Dievo teismą. Tai ir yra tai, ką Schmittas vadina specifiniu politiniu pradu ir perkelia į tautų tarpusavio santykių sritį.

Tačiau šis teiginys paremtas metodiškai klaidinga prielaida. Srities esminis principas, t.y. principas, kuris konstituoja tą sritį kaip tokią, gali būti paimtas ne iš šios srities sandaros *labilumo*, o tik iš jai būdingo stabilumo. Draugo-priešo formulė kyla iš politinio darinio nestabilumo sferos, o ne iš jo tvarumo sferos

---

politikos sampratą, pagal kurią politinis apsisprendimas nėra saistomas jokių teisinių normų ir yra pirminis pastarųjų atžvilgiu. Anot Schmitto, „specifinė politinė perskyra, į kurią gali būti redukuoti politiniai veiksmai“, yra „draugo-priešo“ perskyra (Schmitt C. *Der Begriff des Politischen*. Berlin, 1996. S. 26). Šios perskyros steigimą Schmittas traktuoja kaip valstybės suverenios galios pirminę išraišką.

(Zusammenhaltsphäre). Radikali perskyra, kurią turi omenyje Schmittas, pasirodo tik tais laikotarpiais, kai iškyla pavojus bendruomenės gyvenimui, bet jos nematyti tada, kai bendruomenė patiria savo stabilumą kaip savaime suprantamą ir garantuotą dalyką. Todėl iš tos perskyros jokios naudos, kai reikia pateikti politiškumo principą.

Tačiau net ir politinį labilumą ana formulė išreiškia tik iš dalies. Mat šis labilumas visuomet yra dvilypis: išorinis, kurį kelia valstybės sienas spaudžiantys kaimynai arba kaimynais tapę užpuolikai, ir vidinis, kurį kelia maištininkas. Pastarąjį Schmittas vadina „vidiniu priešu", tačiau jis išleidžia iš akių esminį skirtumą tarp abiejų labilumo rūšių. Priešas nėra suinteresuotas palaikyti darinį, tuo tarpu maištininkas suinteresuotas, nes jis tą darinį nori *pakeisti*, tačiau jis nori pakeisti būtent *tą darinį*. Tik priešas yra pakankamai radikalus ir gali pagrįsti formulės rimtumą. Tad draugo-priešo formulė išreiškia tik vieną labilumo pusę, bet neaprėpia kitos.

Tokių priešstatų, kaip antai „gėrio ir blogio moralės srityje arba grožio ir bjaurasties estetikos srityje", t.y. priešstatų, su kuriomis Schmittas gretina šią draugo-priešo priešstatą, intencija yra *normatyvi*. Tai reiškia: tik todėl, kad sugriebiamas esminis gėrio ar grožio prasmės turinys, tampa prasminga apibrėžti blogį ar bjaurastį. Tuo tarpu „draugas ir priešas" yra ne normatyvi esmės sąvoka, o tik situacinė laikysenos sąvoka.

Apskritai aš manau, kad už įprastai vartojamų priešingų sąvokų porų „gėris-blogis" ir „gražu-bjauru" slepiasi kitos sąvokos, kuriose negatyvioji sąvoka glaudžiai susijusi su pozityviąja, taip kaip stygius su savąja pilnatve, kaip chaosas su savuoju kosmosu: už gėrio ir blogio kaip etiškumo kriterijaus slypi kryptis ir nekryptingumas, už grožio ir bjaurasties kaip estetiškumo kriterijaus – forma ir beformiškumas. Politiškumo srityje nėra sąvokų poros, kuri galėtų pasirodyti pirmajame plane – tikriausiai dėl to, kad čia daug sunkiau (o gal ir visai neįmanoma) negaty-

vųjį polių padaryti savarankišką; antrojo plano porą galėčiau įvardyti kaip tvarką ir netvarką, ir pridurti, kad tvarkos sąvoka čia turėtų būti laisva nuo jai tarpais priskiriamo nuvertinimo: teisinga tvarka yra kryptis ir pavidalas politinėje srityje. Tačiau neleistina, kad šios abi sąvokos sustabarėtų; savąją tiesą jos gauna tik iš vieningo *tvarkos dinamizmo* koncepcijos, kuri ir yra tikrasis politiškumo principas. Tikroji bendruomeniškumo istorija gali būti suprasta tik kaip bendruomenės pastanga pasiekti tvarką. Ši pastanga, ši kova už tikrosios tvarkos realizaciją – ne tik įvairiausių tikrosios tvarkos vaizdinių, planų, projektų tarpusavio kova, bet ir juose visuose vykstanti bendra, neįsisąmoninta, neapsakoma kova – konstituoja politinio darinio tvarkos dinamiką. Rezultatas visuomet yra tas, kad iškovojama ir nustatoma tam tikra tvarka. Ji tampa tvirta ir visa apimanti, ji atlaiko net dinamikos likučių pasipriešinimą, ji sustabarėja, ji miršta, iš vidaus visiškai atsiribojusi nuo ją įsteigusios dinamikos, tačiau išsaugo savo galią ir priešinasi naujai įsiliepsnojančiai kovai už tikrąją tvarką. Priešas kelia grėsmę visai bendruomeniškumo tvarkos dinamikai, maištininkas – tik esamai jo tvarkai. Kiekviena tvarka visuotinės dinamikos požiūriu yra abejotina. Dvilypė valstybės esmė yra ta, kad politinė struktūra nuolatos ir realizuojama, ir kvestionuojama. „Konkrečios politikos kulminaciniai taškai“ nėra, kaip mano Schmittas, „ir akimirkos, kai pastebimas priešas“, greičiau tai akimirkos, kai tvarka įrodo savosios statikos teisėtumą su ja konfrontuojančio pavienio rimčiausios atsakomybės atžvilgiu, įrodo savąjį – kad ir santykinį – pilnatvės realizacijos pobūdį.

Anot Schmitto, visos „tikrosios“ politinės teorijos remiasi prielaida, kad žmogus yra „blogas“. (Beje, kodėl teorijos, kurios šitaip daro, daro būtent taip? Kadangi, Schmitto požiūriu, politinė teorija tėra tik politinės praktikos dalis, tai jo dvasią visiškai atitiktų toks atsakymas: todėl, kad tų teorijų kūrėjai manė, jog tai tikslinga.) Nors, aiškindamas šį „blogį“, jis apibūdina

jį kaip „jokiu būdu ne neproblemišką" ir „pavojingą" – abu šiuos žmogaus apibūdinimus pripažįstu ir aš – tačiau savosios prielaidos teisingumą jis grindžia teologine žmogaus *absoliutaus* nuodėmingumo doktrina. Rimtu teologiniu jo sąjungininku tampa Friedrichas Gogartenas[79].

Savojoje „Politinėje etikoje" Gogartenas teigia, jog visų etinių problemų relevantiškumas kyla tik iš politinės problemos, t.y. jog etiškumas kaip toks egzistuoja tik todėl, kad jis yra susijęs su žmogaus politine būtimi. Šiuo teiginiu iš esmės atmetama Kierkegaardo „pavienio" kategorija. Žinoma, Gogartenas mano kovojąs tik su individualizmu, bet jis kovoja ir su visu asmeninio gyvenimo pozicijos atsakomybės rimtumu. Jei etinių problemų relevantiškumas kildinamas iš politiškumo, tai jis negali būti kildinamas ir iš religiškumo, net jei politiškumas grindžiamas religiškai. Tačiau jei relevantiškumą joms suteikia ne religiškumas, tai, nors ir politizuotu pavidalu, nors ir „religingo" žmogaus gyvenimo ribose, mes vėl turime reikalą su atsieta etika, kurią įveikti mums padėjo Kierkegaardas. Nors Gogartenas ir stengiasi kalbėti pabrėžtinai teologiškai, tačiau svarbiausią dalyką – pavienio santykį su Dievu – jis sumenkina, pavienio veiklos (o juk kas gi yra „etinės problemos", jei ne žmogaus klausimai apie paties žmogaus veiklą ir tos veiklos prasmę!) reikšmingumą kildindamas ne iš pačios tos veiklos, o iš atsietai nuo viso kita traktuojamo bendruomenės, kuriai priklauso pavienis, likimo. Jei

[79] Vokiečių protestantų teologas Friedrichas Gogartenas (1887-1967), iš pradžių aktyviai bendradarbiavęs su Karlu Barthu ir kitais *dialektinės teologijos* (žr. 132 p. 56 išn.) atstovais, vėliau prisijungė prie nacionalistinio „Vokiečių krikščionių" (*Deutsche Christen*) sąjūdžio. 1932 metais išleistoje knygoje „Politinė etika" (*Politische Ethik*) jis bando pateisinti totalitarinę valstybę. Remdamasis pamatine „dialektinės teologijos" teze apie radikalų skirtumą tarp Dievo ir žmogaus („Dievas danguje, o tu – žemėje"), Gogartenas daro išvadą apie radikalų žmogaus nuodėmingumą ir tuo būdu bando pagrįsti valstybės pretenziją visiškai kontroliuoti individą.

tiesa, kad jo, pavienio, santykis su Dievu negali būti pripažintas kaip teisėtas be teisėto santykio su viešuma, tai juk reikia pripažinti ir tai, kad ne pastarasis, o tik pirmasis turi apibrėžiančios galios. Tai reiškia, kad savajame santykyje su savo bendruomene aš turiu leisti Dievui nubrėžti ribą tarp bendradarbystės ir nebendradarbystės[80]. Dažnai nieko negirdime? Ką gi, turime klausytis visa besąlygiška savo būties pastanga. Jei ir tada nieko negirdime, tai tada, bet tik tada, atsigręžkime ten, kur link rodo Gogartenas. Bet jei neklausome visa savo būties pastanga, arba jei girdime, bet nepaklūstame, tai amžinybėje bus žiūrima būtent šio mūsų aplaidumo, o ne mūsų pašauktumo vienaip ar kitaip susieti etines problemas ir politiškumą.

Anot Gogarteno, žmogus „yra radikaliai, vadinasi, nepakeičiamai, blogas, kitaip sakant, patekęs blogio valdžion". Esą politiškumo relevantiškumas kyla iš to, kad „tik politiškume" žmogus „šio žinojimo požiūriu turi egzistencijos galimybę". Esą valstybės „etinė kokybė glūdi tame, kad valstybės suverenumas, jos teisė į valdinių gyvybę bei turtą priešinasi blogiui, kurio valdžion yra patekęs žmogus". (Beje, tai teologinis senosios policinės valstybės sampratos variantas.) Juk „kas dar daugiau galėtų suteikti valstybei suverenumą, kurį ji juk gali gauti tik iš žinojimo, kad žmogus yra patekęs blogio valdžion?.."

Gogarteno taikoma radikaliai blogo žmogaus ir jo absoliutaus nuodėmingumo sąvoka paimta iš žmogaus buvimo-Dievo-akivaizdoje srities ir tik šioje srityje turi prasmę. Tai, ko, kiek žinau ir suprantu, moko krikščioniškoji teologija, kurios vardu kalba Gogartenas, yra tai, kad žmogus, tiksliau tariant, nupuolęs žmogus jo neišganytumo požiūriu yra nuodėmingas ir pasmerktas „Dievo akivaizdoje" (*coram Deo*). Aš nesuprantu, kaip iš dialektinės neišganytumo ir išganytumo sąsajos (*ab his malis*

[80] Mitmachen und Nichtmitmachen.

liberemur et servemur[81]) neišganytumas gali būti išskirtas ir taikomas atskirai, aš taip pat nesuprantu, kaip pikta-būvio (Bösesein) sąvoka iš buvimo „Dievo akvaizdoje" srities gali būti perkelta į buvimo žemiškųjų instancijų akivaizdoje sritį ir kaip ji gali neprarasti savojo radikalumo. Žmogui Dievo akivaizdoje radikalų buvimą-blogu galima priskirti tik todėl, kad Dievas yra Dievas, o žmogus yra žmogus, todėl, kad atstumas tarp jų yra absoliutus atstumas, ir todėl, kad kaip tik šiame atstume ir jo dėka bus atliktas Dievo išganomasis veiksmas. Man atrodo, kad artimo akivaizdoje, žmonių grupių ar žmogiškų santvarkų (Menschenordnungen) akivaizdoje neįmanoma teisėtai pavadinti žmogų tiesiog nuodėmingu, nes čia stinga nuotolio, kurį gali pagrįsti tik besąlygiškumas. Niekas nepasikeičia net ir tada, kai žmonių santvarka traktuojama kaip Dievo įsteigta ir pateisinta. Mat pastaroji jokiu būdu negali suteikti to absoliutaus, besąlygiškumą steigiančio (ir drauge išganymo erdvę atveriančio) atstumo iki žmogaus, atstumo, kuris tik ir gali atskleisti radikalų žmogaus blogį net ir viešumos požiūriu. Tad žmogaus nuodėmingumo sąvoka negali būti teisėtai taikoma ne tik politikos srityje, bet ir politinėje teorijoje.

Beje, aš manau, kad žmogus apskritai nėra „radikaliai" viena ar kita.

Ne radikalumas yra žmogaus bruožas, kuris galėtų be galo skirti jį nuo visko, kas yra „vien-gyvūniška", bet žmogaus potencialumas. Įsivaizduokime žmogų visos gamtos fone, ir pamatysime jame įkūnytą natūralaus buvimo galimybinį pobūdį, buvimo, kuris tik tarsi rūko šydas gaubia tirštą realybę. Žmogus yra faktiškumo pažeista potencialybė. Buvimo galimybės pilnatvė, kuri gyvūnui yra visiškai svetima dėl jo menkos tikrovės, žmoguje reiškiasi kaip gamtos požiūriu nesuvokiamas ženklas, tačiau ne laisvai viešpataudama, taip, kad gyvenimas kiekvieną

---

[81] lot. nuo šių blogybių esame išvaduojami ir saugomi.

sykį valiotų entuziastingai sekti paskui už akių užbėgančią dvasią, o aprėžta. Šis aprėžtumas nekyla iš esmės, o yra tik faktas. Tai reiškia, kad žmogaus veiksmas rūšies ir masto požiūriu negali būti iš anksto numatytas, kad nors visais kitais požiūriais žmogus yra kosmoso periferija, tačiau netikėtumo centras pasaulyje yra jis. Tačiau tai susaistytas ir tik vidujybėje laisvas netikėtumas, o jį saistantys saitai yra nesutraukomi.

Žmogus nėra geras. Žmogus nėra blogas. Žmogus išskirtine prasme yra geras-ir-blogas. Kas jo paragauja, pažįsta „gera-ir-bloga“, kaip pažino tas, kuris ragavo ano vaisiaus.[82] Tai žmogaus pažeistumas, sąmojingas žalčio pokštas: esą jis tapsiąs kaip Dievas, pažinsiąs gėrį ir blogį, tačiau tai, ką jis „pažino“, ką jis tuo būdu pažino mišinyje kaip sumaišytus dalykus, yra gėris-ir-blogis, jis tapo geru-ir-blogu, tai nuogybė, kurioje jis pažįsta save. Tik faktinis, esmės nekeičiantis, Dievo kūrinio nesugriaunantis yra tas pažeistumas. Kas pripažįsta žalčiui griovimo galią, pakelia jį į Dievo varžovą, varžovą, kuris iš pradžių ima viršų prieš Dievą, kaip tarpais Arimanas prieš Ormuzdą[83], nes jis iškreipia Dievo kūrinį. Tačiau Rašto žaltys toks nėra. Jis nėra Prieš-dievis (Gegengott), jis tėra kūrinys, kuris nori pražudyti žmogų paties

---

[82] Plg. *Pr 3, 1-7*: „O žaltys buvo suktesnis už visus kitus laukinius gyvulius, kuriuos VIEŠPATS Dievas buvo padaręs. Jis paklausė moterį: „Ar tikrai Dievas sakė: ‘Nevalgykite nuo jokio medžio sode!’?“ Moteris atsakė žalčiui: „Vaisius sodo medžių mes galime valgyti. Tik apie vaisių medžio sodo viduryje Dievas sakė: ‘Jūs nuo jo nevalgysite nei jo liesite, kad nemirtumėte!’“ Bet žaltys tarė moteriai: „Jūs tikrai nemirsite! Ne! Dievas gerai žino, kad atsivers jums akys, kai tik jo užvalgysite, ir jūs būsite kaip Dievas, kuris žino, kas gera ir kas pikta“. Kai moteris pamatė, kad tas medis buvo geras maistui, kad jis buvo žavus akims ir kad tas medis žadėjo duoti išminties, ji skynėsi jo vaisiaus ir valgė, davė jo ir savo vyrui, buvusiam su ja, ir jis valgė. Tuomet abiejų akys atsivėrė ir jiedu suprato esą nuogi. Jie susiuvo figmedžio lapus ir pasidarė sau juosmens aprišalus.“

[83] Senovės persų religijoje zoroastrizme Ormuzdas ir Arimanas yra gėrį ir blogį įasmeninantys pradai. Pasaulio vyksmą zoroastrizmo išpažinėjai suvokia kaip nuolatinę jųdviejų kovą.

žmogaus rankomis. Jis yra „klastingas“ kūrinys, slapčia nuodingo kūrinio klasta, kuri kursto netvarką, ir iš šios netvarkos randasi istorija, kuri apčiuopomis, klydinėdama, klupdama ieško Dievo tvarkos. Pirmapradis vyksmas, į kurį rodo Rašto vaizdai, nepavaldus prieštaravimo dėsniui: A ir ne-A čia nuostabiu būdu susiję.

Todėl gėris ir blogis negali būti tokia pati priešybių pora kaip dešinė ir kairė ar viršus ir apačia. „Gėris“ yra judėjimas, vedantis namo, „blogis“ yra be jokios krypties sūkuriuojanti žmogaus galimybių jėga; be šios galimybių jėgos niekas nenusiseka, bet jeigu ji neranda krypties ir lieka supančiota, tai viską pražudo. Ir net jei gėris ir blogis yra poliai, tai, žinoma, aklas būtų tas, kas jų nemato, tačiau dar aklesnis būtų tas, kas nepastebi žaibo, tvykščiojančio ir vinguriuojančio nuo vieno poliaus prie kito – nepatebi „ir“.

Kaip pavienės sielos būsena, blogis yra konvulsiškas krypties vengimas, vengimas sielos visa-nukreiptumo, kuriuo ji skleidžia save pagal asmeninės atsakomybės prieš Dievą erdvės ordinatę. Vengimas gali kilti iš aistros arba iš vangumo. Aistringas žmogus vengia savąja aistra, vangusis – savuoju vangumu. Abiem atvejais prasilenkiama su pačiu savimi. Tikrasis demonizmas istorijoje pasireiškia tada, kai istorinės jėgos pasinaudoja šiuo vengimu.

Tačiau krypties, tos vienos ir sykiu kiekvienoje konkretizacijoje kintančios atsigręžimo į Dievą krypties, valstybė *kaip tokia* negali nurodyti. Tai gali padaryti tik pavienis, kuris išauga iš atsakomybės gelmės. Šis pavienis, žinoma, gali būti ir valstybės vyras.

Gogartenas valstybę kaip tokią deda ten, kur turi būti konkretaus istorinio laikotarpio valstybė, kitaip sakant, konkreti faktinė valstybės valdžia, kuri gali suvaldyti „blogį“ ne kaip beasmenė valstybė kaip tokia, o tik kaip valstybė, pasitelkianti savo asmeninę atsakomybę – antraip ji bus žaislas gėrio ir blogio dinamikos rankose. Valstybė yra regimoji autoriteto forma, ir Gogartenas autoritetą traktuoja tiesiog kaip paskirtąjį, kaip diakoniją, jo požiūriu, galia yra įgaliojimas. Tačiau jei galios paskirtumą

traktuojame rimtai, teologiškai, bibliškai rimtai, tai paskyrimas pasirodo kaip tikroji paskirtis, o galia pasirodo kaip didysis atsakomybės privalėjimas. Senasis Testamentas, pasakodamas istorijas apie Izraelio karalius ar svetimtaučius valdovus, pasakoja apie išsigimimą, kai teisėtumas virsta neteisėtumu, o įgaliojimas (Vollmacht) – priešginiavimo galia (Widermacht). Nei valstybės filosofijos, nei valstybės teologijos sąvoka mūsų neveda šalin nuo žmogaus kaip asmens tikėjimo tikrovės ir jos (nesvarbu, tarno ar valdovo) atsakomybės už viešumą.

Klausimas

Žmogaus krizėje, kurią patiriame mūsų dienomis, kvestionuojami du dalykai: asmuo ir tiesa.

Kaip abu šie dalykai susiję, žinome iš atsakomybės akto. Kad ji, kaip atsakantis atsakas, būtų aktualiai čia, reikalauja tikrovė asmens, į kurį, jį pakviesdamas, pataiko atsakomybės reikalaujantis vykstantis žodis, ir žodis reikalauja tikrovės tiesos, kurios asmuo eina pasitikti suvienyta esybe (geeinten Wesens) ir kurią jis (asmuo) kaip tik todėl valioja priimti žodyje ne kaip bendrybę, o kaip tiesą, kuri kaip tokia liečia jį patį tokiame jo išskirtinume (Besonderung).

Klausimas, kuriuo mūsų laikais kvestionuojami asmuo ir tiesa, yra pavienio klausimas. Asmuo tapo kvestionuojamas todėl, kad jis buvo kolektyvuotas.

Asmens kolektyvavimas dvasios istorijos požiūriu susijęs su esmiškai kitokia iniciatyva, prie kurios prisidėjau ir aš, ir kurią kaip tik todėl turiu čia prisipažinti. Tai pastarųjų dešimtmečių kova su idealistine autonomiško, pasaulį aprėpiančio, grindžiančio ir kuriančio Aš samprata. Viena iš šios kovos formų yra nuoroda į pamirštą konkretaus žmogiškojo asmens kaip kūrinio priklausomybę (Gebundenheit). Buvo parodyta, kaip nepaprastai svarbu kiekvienu mąstymo momentu žinoti dar ir tai, kad

mąstantįjį saisto tam tikra erdvės sritis, tam tikra istorijos valanda, žmogaus rūšis, tam tikra tauta, tam tikra šeima, tam tikra visuomenė, tam tikra profesinė grupė, tam tikra bendraminčių bendruomenė, saisto įvairiu substanciškumo laipsniu, tačiau niekados ši sąsaja nėra vien funkcinė. Įsisąmonintas faktas, kad esame įtraukti į šį daugialypį *Mes*, apsaugo nuo suverenumo minties pagundos, žmogus pamato, kad jis yra įspraustas į ankštą kūrinio pavidalą; tačiau jam suteikta galimybė suvokti, kad šis ankštumas yra jo tikroji erdvuma – mat ši priklausomybė yra sąsaja[84].

Tačiau atsitiko taip, kad esmiškai kitos kilmės ir kito pobūdžio tendencija užvaldė naująsias pažiūras, susaistytumo suvokimą (Gebundenheitswahrnehmung) išvertė į kitą pusę – pavertė jį priklausomybės doktrina (Hörigkeitslehre) ir jį iškreipė. Šioje doktrinoje pirmenybė atiteko kolektyviškumui; jam buvo suteikta teisė taip susaistyti kolektyvui priklausantį asmenį, kad šis nebetektų ir visiškos atsakomybės. Kolektyvas yra tai, kas egzistuoja iš tikro, tuo tarpu asmuo yra tik išvestinis momentas; visose srityse, kuriose asmuo priklauso visumai, asmeninis atsakas iš jo turi būti atimtas.

Dėl to pavojuje atsiduria neišmatuojama vertybė – kaip tik ta, kuri konstituoja žmogų. Laikų dialoge, kuriame dievybė kalbasi su žmogumi, kolektyvas negali pavaduoti asmens. Žmogaus klausa (Vernehmen) nusilpsta, žmogaus atsakas nuščiūva, kai nebėra asmens, kuris klausytų ir kalbėtų. Redukcija į privatumo sferą šiuo atveju neįmanoma: tik gyvenamo gyvenimo neredukuotoje pilnatvėje, kitaip sakant, tik atsižvelgiant ir į dalyvavimą viešumoje, kreipinys (Anspruch) gali būti išgirstas, atsakas (Erwiderung) ištartas.

Tačiau tiesa buvo kvestionuota todėl, kad ji buvo politizuota.

Epochos sociologinė doktrina, mąstymo sąsają su būtimi aiškindama kaip mąstymo procesų priklausomybę nuo socialinių

---

[84] Gebundenheit ist Verbundenheit.

procesų, fatališkai sureliatyvino tiesos sąvoką. Šis sureliatyvinimas buvo teisėtas tiek, kiek jis žmogaus „tiesą“ susiejo su ją sąlygojančia tikrove; tačiau teisėtumas virto savo priešybe, kai doktrinos autoriai pamiršo nubrėžti liniją, skiriančią tai, ką anas sąlygotumas gali paaiškinti, ir tai, ko jis paaiškinti nepajėgia, t.y. pamiršo apmąstyti *visą* tiesos ieškančio ir už ją kovojančio asmens tikrovę. Jei pradėsime nuo pavienio, kuris trokšta pažinti savo esybės visetu, pradėsime nuo jo kaip nuo visuminės esybės, tai pastebėsime, kad jo tiesos troškimo jėga gali sutraukyti jo socialinio buvimo „ideologinius“ saitus pačiose svarbiausiose vietose. „Egzistenciškai“ mąstantis žmogus, t.y. žmogus, savajame mąstyme statantis ant kortos visą savo gyvenimą, į savąjį realų santykį su tiesa įdeda ne vien savo sąlygotumus, bet ir juos viršijantį savojo ieškojimo, savojo siekimo, savojo nežaboto, visą asmens patvirtinimo galią pažadinančio tiesos troškimo besąlygiškumą. Žinoma, tame, ką jis tarpais aptinka kaip tiesos ieškojimo rezultatą, nerasime perskyros tarp to, kas gali būti redukuota į socialumą, ir to, kas taip redukuota būti negali; tačiau mūsų tiesioginė pareiga pripažinti tai, kas neredukuojama, kaip ribinę sąvoką ir šitaip nurodyti į tai, kas vyksta tarp neredukuojamų dalykų, glūdinčių pažįstančiame asmenyje, ir neredukuojamų dalykų, glūdinčių jo pažinimo objekte, kaip į horizontą, kurio niekados nepasieks žinojimo sociologijos perskyros. Ši pareiga buvo pražiūrėta. Rezultatas buvo tas, kad moderniųjų kolektyvizmų politinė teorija lengvai gali pasisavinti jau parengtą principą ir tai, kas atitinka tam tikros grupės (realius ar tariamus) interesus, paskelbti kaip teisėtą ir neapskundžiamą tiesą, šalia kurios pavienis nebegali reikšti jokių pretenzijų į *savo paties* pažintą ir savimi patvirtintą tiesą.

Šitaip pradėjo nykti žmogaus tikėjimas tiesa, kuri niekados negali tapti nuosavybe, tačiau gali būti aprėpta egzistenciniu realiu santykiu. Prasidėjo žmogaus tiesos siekio negalė.

„Tai, apie ką kalbu, – sako Kierkegaardas, – yra paprasta ir

vienprasmiška: kad pavieniui tiesa yra tik tada, kai jis pats veikdamas ją sukuria." Tiksliau tariant, žmogus atranda tiesą kaip teisingą tik tada, kai pats ją patvirtina ištverdamas išbandymus (bewährt). Žmogiškoji tiesa šiuo požiūriu neatsiejama nuo asmens atsakomybės.

„Tiesa, – sako Stirneris, – yra tai, kas yra mano." Žmogiškoji tiesa šiuo atveju susieta su asmens neatsakingumu. Kolektyvizmai šitai išverčia į grupės kalbą: „Tiesa yra tai, kas yra mūsų".

Tačiau kad žmogus nepražūtų, reikalingi asmenys, kurie nėra kolektyvizuoti, ir reikalinga tiesa, kuri nėra politizuota.

Reikalingi asmenys, – ne tik vienaip ar kitaip suprantami „atstovai", ne išrinktieji ar paskirtieji, kurie nuima nuo „atstovaujamųjų" jų atsakomybę, reikalingi ir „atstovaujamieji", kuriems kaip tik atsakomybės požiūriu ir neįmanoma atstovauti. Reikalingi asmenys kaip nepakeičiamas pagrindas, kuriuo remiantis baigtinybės dalyvavimas pokalbyje su begalybe tik ir tampa bei taps įmanomas.

Reikalingas žmogaus tikėjimas tiesa kaip nuo jo nepriklausomu dalyku, dalyku, kurio jis negali pasisavinti, bet su kuriuo gali įžengti į gyvą realų santykį, – reikalingas žmogiškųjų asmenų tikėjimas tiesa kaip visa laikančiu pradu, kaip tuo, ko paties savaime pasiekti neįmanoma, tačiau kas realiai tiesos siekančiam žmogui atsiveria kaip patvirtinimui pasirengusios atsakomybės faktas.

Kad žmogus nepražūtų, reikalinga asmens atsakomybė už tiesą, asmens, esančio konkrečioje istorinėje situacijoje. Reikalingas pavienis, kuris atlaiko *visą* savosios epochos būtį, vadinasi, ir tos epochos viešumą, ir atsako už *visą* savosios epochos būtį, vadinasi, ir už tos epochos viešumą.

Tikroji bendruomenė ir tikrasis bendruomeniškumas bus realizuoti tik tiek, kiek realūs taps pavieniai, iš kurių atsakingo buvimo atsinaujins viešuma.

Tarpžmogiškumo pradai

1. TAI, KAS SOCIALU, IR TAI, KAS TARPŽMOGIŠKA

Paprastai tai, kas randasi tarp žmonių, priskiriama „to, kas socialu", sričiai ir tuo būdu nutrinama nepaprastai svarbi riba, skirianti dvi esmiškai skirtingas žmonių pasaulio sritis. Aš pats padariau tą klaidą, kai bemaž prieš penkiasdešimt metų pradėjau savarankiškai orientuotis žinių apie visuomenę srityje ir ėmiau vartoti tada dar nežinomą tarpžmogiškumo sąvoką[1]. Nuo tada man vis labiau aiškėjo, kad šiuo atveju turime reikalą su specialia kategorija, gal net, jei man bus leista metaforiškai pavartoti matematinį terminą, su mūsų buvimo ypatingu matmeniu, – su tokiu matmeniu, kuris mums taip gerai žinomas, kad iki šiol neįstengėme galutinai suvokti jo savitumo. Tuo tarpu šio savitumo suvokimas yra nepaprastai svarbus ne tik mūsų mąstymui, bet ir mūsų gyvenimui.

Apie socialinius fenomenus galima kalbėti tada, kai daugelio žmonių bendrabūvis (Miteinanderdasein), jų tarpusavio sąsaja teikia bendras patirtis ir kelia bendras reakcijas. Tačiau ši sąsaja reiškia tik tai, kad visas pavienes egzistencijas susieja ir aprėpia

---

[1] Plg. mano pratarmę Sombarto „Proletariato" pirmajam leidimui (mano leisto almanacho *Die Gesellschaft* („Visuomenė") 1905 metų pirmas tomas) (*Autoriaus pastaba*).

[Vokiečių sociologas ir kultūros filosofas Werneris Sombartas (1863-1941) jaunystėje buvo įtakojamas Marxo, vėliau tapo marksizmo kritiku ir ekonominių formacijų raidą kildino iš kiekvienai istorinei epochai būdingos „ūkinės nuostatos" (Wirtschaftsgesinnung).]

grupinė egzistencija; bet ji nereiškia, kad tarp dviejų grupei priklausančių individų užsimezga bent šiek tiek asmeniškas ryšys. Žinoma, jie jaučia vienas kito atžvilgiu specifišką priklausomybę, kuri, taip sakant, iš esmės skiriasi nuo tarpusavio priklausomybės su kuo nors, kas tai grupei nepriklauso. Žinoma, tarpais – ypač mažesnių grupių gyvenime – randasi kontaktai, kurie dažnai skatina individualių santykių mezgimąsi, nors neretai jie tam veikiau kliudo. Vis dėlto priklausomybė tam tikrai grupei pati savaime jokiu būdu neimplikuoja vieno grupės nario esminio santykio su kitu grupės nariu. Tiesa, istorijoje būta grupių, kuriose klestėdavo netgi labai intensyvūs ir intymūs dviejų jos narių santykiai – antai japonų samurajų ar dorėnų karių homoerotiniai santykiai, – ir tie santykiai buvo skatinami glaudesnio grupės rišlumo vardan; tačiau, apskritai paėmus, reikia pasakyti, kad grupių vadai, ypač vėlesniuose žmonijos istorijos tarpsniuose, buvo linkę slopinti asmeninį santykių pradą kolektyvinio prado vardan. Ten, kur pastarasis viešpatauja ar bent vyrauja, žmogus jaučiasi palaikomas kolektyviškumo, gelbstinčio jį nuo vienatvės, pasaulio baimės, apleistumo, ir šios šiuolaikiniam žmogui nepaprastai svarbios funkcijos požiūriu, tarpžmogiškumą, asmens gyvenimą su asmeniu vis labiau užgožia kolektyviškumas. Kolektyvinis bendrumas (Miteinander) reikalingas tam, kad tramdytų asmeniško tarpusavio santykio (Zueinander) polinkį. Atrodo, tarsi susibūrę į grupę žmonės turėtų būti atsigręžę vien į grupės veiklą, ir tik antreiliuose susitikimuose atsigręžtų į grupės toleruojamus asmeninius santykių partnerius.

Skirtumą tarp šių dviejų sričių labai aiškiai pajutau, kai kartą viename dideliame mieste prisijungiau prie demonstracijos, suorganizuotos judėjimo, kuriam aš pats nepriklausiau. Taip pasielgiau iš užuojautos bičiuliui, kurio tragišką likimą nujaučiau, o jis buvo vienas to judėjimo vadų. Kol kolona rikiavosi, aš stovėjau ir kalbėjausi su savo bičiuliu bei dar vienu geraširdžiu „laukiniu“, kuris jau irgi buvo paženklintas mirties. Tąsyk dar jaučiau

juos abu tikrai stovint prieš mane, kiekvieną iš jų kaip artimą man žmogų, artimą net tuo, kas man buvo visiškai svetima; jaučiau kaip žmogų, kuris buvo taip labai kitoks negu aš, kad mano siela tarpais skausmingai atsitrenkdavo į jo kitoniškumą, bet kaip tik dėl to kitoniškumo autentiškai man priešstatydavo būtį. Bet štai kolona pajudėjo, ir po akimirkos aš jau buvau labai toli nuo bet kokio Priešais, įsiliejęs į eiseną, be tikslo žygiavau kartu su visais. Matyt, lygiai taip atsitiko ir aniem dviem, su kuriais dar ką tik šiltai šnekučiavausi. Netrukus eisena prižygiavo kavinę, kurioje išvakarėse pasisėdėjau su vienu muziku, šiokiu tokiu mano pažįstamu. Beregint atsivėrė durys, ant slenksčio išdygo muzikas, ir, pamatęs mane, atrodo, tik mane, linktelėjo man galva. Tą pat akimirką pajutau, tarsi būčiau atskirtas nuo eisenos ir šalia žengiančių bičiulių buvimo, ir pastatytas tenai, priešais muziką. Nebejaučiau, kad vis dar žygiuoju tuo pačiu ritmu, jaučiausi taip, tarsi stovėčiau ten ir be žodžių, tik pritarimo šypsniu, atsakyčiau į jo sveikinimą. Kai vėl suvokiau tai, kas faktiškai vyksta, eisena, kurios priešakinę gretą sudarė mano draugai ir aš, kavinę jau buvo praėjusi.

Savaime suprantama, tarpžmogiškumo sritis yra kur kas platesnė negu simpatijos sfera. Jai gali priklausyti ir tokie paprasti atsitikimai, kai sausakimšame tramvajaus vagone du nepažįstami žmonės persimeta dėmesio žvilgsniais ir tuojau pat vėl nugrimzta į nenorėjimo-žinoti-apie-vienas-kitą konvenciją. Tačiau šiai sričiai turi būti priskirta viskas, net ir atsitiktiniai dalykai, pavyzdžiui, priešininkų susitikimas, jei tik jis paveikia jų laikyseną vienas kito atžvilgiu, t.y. jei tarp jų kas nors, kad ir kaip tai būtų nepastebima, įvyksta, nesvarbu, ar šią akimirką šitai yra emociškai nuspalvinta, ar ne. Čia svarbu tik tai, kad kiekvieną iš dviejų žmonių kitas ištinka[2] kaip šitas konkretus Kitas, kad

---

[2] widerfährt. DP I, 69 išn.

kiekvienas būtent taip suvokia kitą ir todėl kreipiasi į jį, kreipiasi taip, kad kitas nėra vien jo objektas, o yra partneris gyvenimo vyksme, nesvarbu, koks tas vyksmas – kad ir boksininkų kova. Svarbu yra štai kas: nebūti-objektu. Kaip žinia, kai kurie egzistencialistai teigia, jog pamatinis santykių tarp žmonių faktas yra tas, kad jie vienas kitam yra objektas[3]; tačiau kai žmogus žmogui tampa objektu, beveik visiškai eliminuojama savita tarpžmogiškumo tikrovė, kontakto slėpinys. Visiškai ją eliminuoti neįmanoma. Imkime ryškų pavyzdį, kai du žmonės stebi vienas kitą. Esminis dalykas šioje situacijoje yra ne tai, kad jie vienas kitą paverčia objektu, o tai, kad žmogui tai *nepavyksta* padaryti, ir tai, *kodėl* jam tai nepavyksta. Tai, kad galima virsti stebėjimo objektu, yra bruožas, siejantis mus su kiekvienu daiktu. Tačiau tai, jog paslėptu manojo buvimo veiksmu aš galiu nubrėžti objektyvavimui neperžengiamą ribą, yra žmogaus privilegija. Būti suvoktam, dar daugiau – būti suvoktam kaip visuma įmanoma tik būnant partneriu.

Žiūrint sociologiškai, mano pasiūlytai to, kas socialu, ir to, kas tarpžmogiška, perskyrai galima paprieštarauti teigiant, jog visuomenę sudaro būtent žmonių santykiai, tad tų santykių teorija turėtų būti visiškai pagrįstai traktuojama kaip sociologijos pamatas. Tačiau čia į dienos šviesą iškyla „santykio" sąvokos dviprasmybė. Antai kalbame apie dviejų žmonių bendražygystės

---

[3] Čia ir toliau Buberis polemizuoja su vienu žymiausių egzistencijos filosofijos atstovų prancūzų filosofu, rašytoju ir dramaturgu Jeanu Pauliu Sartre'u (1905-1980), kuris laikėsi požiūrio, jog „konfliktas yra pirmapradė buvimo-kitam prasmė" (*L'Être et le néant.* Paris, 1943. P. 345). Analizuodamas Aš santykį su Kitu, Sartre'as priėjo išvadą, jog abipusis dviejų žmonių ryšys neįmanomas, nes tik vienas iš santykiaujančiųjų gali būti laisvu subjektu, tuo tarpu kitas neišvengiamai turi virsti nuo subjekto priklausomu objektu. Anot Sartre'o, šitai galioja net ir meilės santykiuose, kur kiekvienas iš mylinčiųjų, norėdamas išsaugoti mylimojo subjektyvumą, pats virsta objektu.

santykius[4], tačiau taip kalbėdami turime omenyje ne tik tai, kas vyksta tarp jų kaip bendražygių, bet ir patvarią būklę, kuri aktualizuojasi tuose įvykiuose, taip pat šitai aprėpia grynai individualius psichinius vyksmus, kaip antai nesamo bendražygio prisiminimą. Vis dėlto tarpžmogiškumo sfera aš vadinu tik tai, kas aktualiai vyksta tarp žmonių, nesvarbu, ar tai bus visiškai abipusiai įvykiai, ar įvykiai, kurie tik gali būti pakylėti ar išplėtoti iki abipusiškumo; nes abiejų partnerių dalyvavimas yra visiškai būtinas. Tarpžmogiškumo sfera yra vienas-priešais-kitą[5] sfera; jos išplėtojimą vadiname dialogiškumu.

Todėl visiškai klaidinga būtų traktuoti tarpžmogiškus reiškinius kaip psichinius. Antai kai du žmonės kalbasi vienas su kitu, tai, žinoma, jų pokalbiui iš esmės priklauso ir tai, kas vyksta vieno ir kito sieloje – tai, kas vyksta žmoguje, kai jis girdi, ir tai, kas vyksta jame, kai jis pats rengiasi kalbėti. Tačiau visa tai yra tik neregimas paties pokalbio akompanimentas, tik prasmės prisodrintas fonetinis vyksmas, kurio prasmė yra ne kuriame nors iš pokalbio partnerių ir ne abiejuose partneriuose kartu, o tik jų kūniškame sąveikavime (im leibhaften Zusammenspiel), šiame jųdviejų *Tarp*.

[4] kameradschaftliche Beziehungen. Žr. 87 p. 27 išn.

[5] Einander-gegenüber.

2. BŪTI IR ATRODYTI

Tikroji tarpžmogiškumo srities problema yra buvimo ir atrodymo dvilypumas (Zwiefalt).

Tai, kad žmonės primygtinai rūpinasi tuo, kokį įspūdį jie daro kitiems, yra gerai žinomas faktas; tačiau iki šiol jis buvo aiškinamas greičiau moralinės filosofijos, o ne antropologijos požiūriu. O juk čia turime reikalą bene su svarbiausiu antropologinio apmąstymo dalyku.

Galima skirti du žmogaus egzistavimo būdus. Pirmasis gali būti nusakytas kaip gyvenimas iš esmės, gyvenimas, kurį sąlygoja tai, kas žmogus iš tikro yra, tuo tarpu antrasis yra gyvenimas iš įvaizdžio, gyvenimas, kurį sąlygoja tai, kokiu žmogus nori atrodyti. Apskritai abu šie būdai yra sumišę. Aišku, kad esama nedaug žmonių, kurie visiškai nepriklauso nuo įspūdžio, kurį jie daro kitiems, tačiau vargu ar rasime tokį, kuris būtų valdomas vien to įspūdžio. Tad turime pasitenkinti tuo, kad skirsime žmones, kurių esmiškame elgesyje vyrauja viena, ir žmones, kurių esmiškame elgesyje dominuoja kita.

Savaime suprantama, ta perskyra pirmiausia galioja tarpžmogiškumo srityje, t.y. žmonių tarpusavio santykiuose[6].

Imkime paprasčiausią, bet pakankamai ryškų pavyzdį – situaciją, kurioje du asmenys žiūri vienas į kitą ir vienas asmuo priklauso pirmajam pamatiniam tipui, o kitas – antrajam. Esmės

[6] im Umgang von Menschen miteinander.

žmogus (Wesensmensch) žiūri į kitą žmogų taip, kaip žiūrima į ką nors, su kuo turima reikalą asmeniškai (persönlich abgibt). Tai „spontaniškas“, „nuoširdus“ žvilgsnis. Žinoma, jis nėra nepaveiktas ketinimo padaryti save suprantamą kitam, tačiau šis žvilgsnis nėra veikiamas minties, kokį įspūdį apie žvelgiančiojo vidinę sandarą jis gali ar turi sukelti tam, į kurį žvelgiantysis žvelgia. Kitaip elgiasi jo partneris: kadangi jam rūpi įvaizdis, kurį kitame žmoguje sukuria jo išvaizda (Erscheinung) ir ypač „iškalbingiausia“ tos išvaizdos dalis – jo žvilgsnis, tai jis tą žvilgsnį „daro“; pasitelkęs žmogui daugiau ar mažiau būdingą sugebėjimą žvilgsnyje pateikti tam tikrą būties elementą, jis padaro tokį žvilgsnį, kuris turėtų veikti ir dažnai veikia kaip spontaniška išraiška, ir ne tik kaip neva to, kas šią akimirką vyksta jo psichikoje, išraišką, bet ir kaip atspindį tam tikru būdu suformuotos asmeninės būties.

Beje, šitai turi būti kruopščiai atskirta nuo kitos pasireiškimo (Scheinens) srities, dėl kurios ontologinio teisėtumo neturėtų būti abejojama, nes joje turime reikalą su, taip sakant, teisėtais dalykais. Turiu omenyje „tikrosios regimybės“ karalystę, kai, pavyzdžiui, jaunuolis mėgdžioja savo herojaus idealą ir bemėgdžiojantį jį staiga pagauna tai, kas yra faktiškai herojiška, arba toks likimo pavaizdavimas, kuris iššaukia autentišką likimą. „Teatrodysiu toks, kol toks tapsiu“[7] – taip prisilytėjama būtent prie šio slėpinio. Čia nėra nieko tariama, pamėgdžiojimas yra tikras pamėgdžiojimas, pavaizdavimas yra tikras pavaizdavimas, net

---

[7] Tai citata iš Goethe'ės romano *Vilhelmo Meisterio mokinystės metai* (Wilhelm Meisters Lehrjahre). Jauna mergaitė Mignon vaikų vakarėlyje vaidina angelą ir, matyt, nujausdama nelaimingos meilės paankstintą savo mirtį, dainuoja: „So laßt mich scheinen, bis ich werde; / Zieht mir das weiße Kleid nicht aus! / Ich eile von der schönen Erde / Hinab in jenes feste Haus“ („Teatrodysiu tokia, kol tokia tapsiu; nenurenkite man baltojo rūbo! Skubu iš nuostabiosios žemės – aukštyn į amžinuosius namus“).

kaukė yra kaukė, o ne apsimetinėjimas. Tačiau kai regimybė kyla iš melo ir yra melo persmelkta, tarpžmogiškumo egzistencija atsiduria pavojuje. Kalbu ne apie tokį melą, kai apie kokį nors dalyką pasakoma netiesa. Melas, kurį turiu omenyje, randasi ne dalykų padėtyje (Tatbestand), o pačioje egzistencijoje, ir jis kėsinasi į pačią tarpžmogiškąją egzistenciją. Tarpais kas nors, siekdamas patenkinti paprastą tuštybę, gali pajuokti tikrojo vyksmo tarp Aš ir Tu didįjį šansą.

Įsivaizduokime du žmones, kurie sėdi vienas šalia kito ir kalbasi – pavadinkime juos Petru ir Pauliumi, – ir paskaičiuokime, kiek figūrų dalyvauja šiame pokalbyje. Pirmiausia čia yra Petras, koks jis nori atrodyti Pauliui, ir Paulius, koks jis nori atrodyti Petrui; po to yra Petras, koks jis iš tikro atrodo Pauliui, kitaip sakant, Pauliaus susikurtas Petro įvaizdis, kuris paprastai visiškai nesutampa su tuo įvaizdžiu, kurio pageidautų Petras, ir *vice versa*[8]; be to, dar yra Petras, koks jis atrodo pats sau, ir Paulius, koks jis atrodo pats sau; ir galiausiai tikrasis Petras ir tikrasis Paulius. Dvi gyvos esybės ir šešios iliuzinės figūros, įvairiausiais būdais įsiterpiančios į pokalbį! Tad kur dar gali tilpti tarpžmogiškumo tikrovė!

Kad ir ką kitose srityse reikštų žodis „tiesa“, tarpžmogiškumo srityje jis reiškia tai, kad žmonės perteikia vienas kitam save tokius, kokie jie yra iš tikro. Čia svarbu ne tai, kad žmonės vienas kitam sakytų viską, kas šauna į galvą, bet tik tai, kad nė vienas iš jų tarp savęs ir kito žmogaus neįterptų jokios regimybės. Čia svarbu ne tai, kad jie „leidžia sau atsipalaiduoti“ vienas prieš kitą, bet tai, kad žmogus kitam žmogui, kuriam jis atsiveria, leidžia dalyvauti savyje, dalyvauti savojoje būtyje. Čia svarbus tarpžmogiškumo autentiškumas; jei jo nėra, tai ir žmogiškumas negali būti autentiškas.

---

[8] lot. atvirkščiai.

Todėl mes, pradėję suvokti, kad žmogaus krizė yra *Tarp* krizė, turime išvaduoti nuoširdumo (Aufrichtigkeit) sąvoką nuo lėkšto moralizuojančio pamokslavimo tono, kuris taip glaudžiai su ta sąvoka susijęs, ir leisti jai vėl skambėti kartu su tiesumo (Aufrechtigkeit) sąvoka. Kaip priešistoriniais laikais žmogiškumo prielaida buvo tiesi eisena, taip ir šį reikalavimą gali įvykdyti tik tiesiai einanti siela, tik tikras nuoširdumas, nesuteptas jokios tariamybės, nes jis įveikė visa, kas tariama.

O kaip bus tada, – paklaus kas nors, – kai pats kokio nors žmogaus būdas yra toks, jog tas žmogus savo gyvenimą daro priklausomą nuo tų savo įvaizdžių, kuriuos jis sukuria kituose? Ar toks žmogus dar gali tapti esmės žmogumi – ar gali jis atsikratyti savo būdo?

Taip paplitęs polinkis gyventi remiantis sukeliamo įspūdžio momentiškumu, o ne esmės pastovumu nėra joks „būdas". Juk šis polinkis kyla iš išvirkščiosios to paties tarpžmogiškumo pusės – iš žmonių tarpusavio priklausomybės. Nelengva pasiekti, kad kiti patvirtintų mano esmę, tad regimybė ir siūlo savo pagalbą. Pasiduoti regimybei yra tikrasis žmogaus bailumas, jai atsispirti – tikroji jo drąsa. Tačiau tai nėra neišvengiama tokiabūtė apibrėžtis (Sosein), nėra privalėjimas pasilikti tokiu (Sobleibenmüssen). Galima kovoti už grįžimą į save, kitaip sakant, į pasitikėjimą esme. Kovojama tai laimint, tai pralaimint, tačiau ši kova niekados nėra beprasmė, net ir tada, kai atrodo, jog pralaimėjai. Tarpais tenka brangiai mokėti už esmišką gyvenimą, tačiau tas mokestis niekada nebūna per didelis. Bet argi nesama blogos esmės, argi ji nesidaugina aplink mus? Nesu sutikęs nė vieno jauno žmogaus, kuris man būtų pasirodęs beviltiškai blogas. Žinoma, ilgainiui darosi vis sunkiau pralaužti ragėjantį sluoksnį, kuris užgožia esmę. Taip randasi klaidinga nebepakeičiamo „būdo" perspektyva. Tačiau ši perspektyva klaidinga; juk tai, kas matyti geriausiai, klaidina; žmogus kaip žmogus *gali* būti išganytas.

Pažvelkime dar kartą į anuos du, iš visų pusių supamus iliuzinių figūrų pamėklių. Pamėklę galima išvyti. Įsivaizduokime Petrą ir Paulių, kurie ima vis labiau bodėtis tuo, kad juos pavaduoja šmėklos. Kiekviename iš jų pabunda ir ima stiprėti valia, kad jį kitas pripažintų kaip būtent šią būtybę, o ne kitaip. Matome, kaip tikrovės galios veja šalin regimybę ir kaip pastaroji tai šen, tai ten ima trupėti, ir kaip asmeniško buvimo bedugnės šaukiasi viena kitos.[9]

[9] Plg. *Ps 42, 8*: „Bedugnė šaukia bedugnei tavo krioklių gausmu".

3. ASMENINIS SUDABARTINIMAS

Be jokios abejonės, didesnę dalį to, ką šiandien žmonės vadina pokalbiu, būtų teisingiau, būtų tiksliau vadinti plepalais. Apskritai žmonės nesikalba vienas su kitu; kiekvienas, nors ir atsigręžęs į kitą, iš tikro kreipiasi į fiktyvią instanciją, kurios vienintelė buvimo racija yra klausytis kalbančiojo. Šią būklę poetiškai išreiškė Čechovas pjesėje „Vyšnių sodas", kur vienos šeimos nariai susieina draugėn tik tam, kad kalbėtų vienas pro kitą. Tačiau tik Sartre'as pakėlė iki gyvenimo principo lygio tai, kas čia dar pasirodo kaip savyje užsidariusio žmogaus nedalia. Jo požiūriu, pašnekovus skiriančios mūro sienos yra neįveikiamos; tai, kad turime reikalą tik su savimi ir su savais reikalais, yra nepakeičiamas žmogaus likimas. Vidinė kito žmogaus egzistencija yra jo, o ne mano dalykas; nėra ir negali būti jokio netarpiško sąlyčio su kitu. Čia aiškiau negu kur kitur atsiskleidžia nelemtas šiuolaikinio žmogaus fatalizmas, verčiantis iškrypimą laikyti nepakeičiamu buvimo būdu, nelemtą klaidžiojimą akligatviais – pirmaprade *homo sapiens* lemtimi, o kiekvieną mintį apie išsivadavimą – reakcingu romantizmu. Kas tikrai suvokė, kokiu mastu mūsų karta prarado tikrąją laisvę, prarado laisvą Aš ir Tu spontaniškumą, tą kiekvieno didžio šios rūšies pažinimo įpareigojantis pobūdis turėtų skatinti praktikuoti netarpiškumą (net jei paaiškėtų, jog jis vienintelis pasaulyje taip elgiasi) ir nesiliauti tol, kol cinikus apimtų baimė ir jie atpažintų jo balse savo pačių slopinamo ilgesio balsą.

Svarbiausia tikro pokalbio sąlyga yra tai, kad kiekvienas pripažintų, jog jo partneris yra šis, būtent šis žmogus. Aš suvokiu

jį, suvokiu, kad jis yra kitas, esmiškai kitas negu aš, kad jis yra kitas negu aš savitu, tik jam vienam būdingu ir nepakartojamu būdu, ir aš *priimu* žmogų, kurį suvokiu, tad galiu visiškai rimtai savo žodžius kreipti į jį, būtent į jį. Galbūt retkarčiais man teks savo požiūrį į kalbamą dalyką visu rimtumu priešinti jo požiūriui. Tačiau tai jokiu būdu nereiškia, kad aš siekiu išklibinti jo įsitikinimus, svarbu tai, kad šį asmenį, šį asmenišką įsitikinimų nešėją aš priimu su visa savita jo tokiabūte (Sosein), iš kurios išaugo visi jo įsitikinimai, net ir tie, kurių klaidingumą turiu žingsnis po žingsnio įrodinėti. Sakau „taip" asmeniui, su kuriuo kovoju, kovoju su juo partneriškai, patvirtinu jį kaip tvarinį (Kreatur) ir kaip kūrinį (Kreation), jį, stojantį prieš mane, patvirtinu kaip prieš mane stovintį[10]. Žinoma, dabar nuo jo priklauso, ar tarp mūsų rasis tikras pokalbis, ar rasis žodžiu virtęs abipusiškumas. Tačiau tai gali rastis tik tada, kai kitą įteisinsiu savo atžvilgiu kaip žmogų, su kuriuo esu pasirengęs elgtis dialogiškai – tik tada galiu pasitikėti juo ir tikėtis, kad ir jis elgiasi partneriškai.

Tačiau ką reiškia (griežtąja prasme, kurią čia turiu omenyje) *suvokti* (innewerden) žmogų? Apskritai paėmus, suvokti daiktą arba esmę reiškia: patirti jį kaip visumą, tačiau be supaprastinančių abstrakcijų, suvokti visiška konkretybe. Bet žmogus, nors jį aptinkame kaip esmę tarp esmių ar net kaip daiktą tarp daiktų, vis dėlto priklauso visiškai kitai kategorijai negu visi kiti daiktai ar visos kitos esmės. Todėl žmogaus neįmanoma tikrai sugriebti (erfassen), jei jis nesugriebiamas tik žmogui būdingo dvasios dovio požiūriu, dvasios, kuri lemiamu būdu dalyvauja šios gyvos būtybės asmeniniame buvime: asmenį apibrėžiančios dvasios. Tad suvokti žmogų reiškia pajusti (wahrnehmen) jo visumą kaip dvasios apibrėžtą asmenį, pastebėti dinaminį centrą, kuris visose

[10] das mir entgegen Stehende als das mir gegenüber Stehende. Plg. DP I, 9, 18, 32, 61, 63, 127, 134, 172 išn.

žmogaus apraiškose, veiksmuose ar laikysenose įspaudžia regimą vienatinumo ženklą. Tačiau to pastebėti neįmanoma, jei (ir kol) kitas man yra izoliuotas stebėjimo (Betrachtung) ar net tyrinėjančio apžiūrinėjimo (Beobachtung) objektas, nes tuo būdu neįmanoma aptikti tos visumos, to centro. Tai tampa įmanoma tik tada, kai stichiškai (elementar) įžengiu į santykį su kitu, kitaip sakant, kai jis man tampa esamybe. Todėl suvokimą šia ypatinga prasme vadinu asmeniniu sudabartinimu[11].

Artimo kaip tam tikros – nors dažniausiai netobulai išplėtotos – visumos, vienumo ir vienatinumo suvokimui mūsų dienomis priešinasi beveik viskas, kas vertinama kaip specifiškai modernu. Šiandien vyrauja analitinis, redukuojantis ir dedukcinis žmogaus požiūris į žmogų. Jis yra analitinis – o gal veikiau pseudoanalitinis, – nes visą psichofizinę būtį traktuoja kaip sudėtinę ir, vadinasi, skaidomą į dalis: ne tik vadinamąją pasąmonę, kuri gali būti iš dalies suobjektinta, bet ir patį psichikos srautą, kuris niekados negali būti sugriebtas kaip objektyviai egzistuojantis daiktas. Tas požiūris yra redukuojantis, nes asmens įvairovę maitinančią mikrokosminę galimybių pilnatvę jis nori redukuoti į schemiškas ir visur pasikartojančias struktūras. Galiausiai tas požiūris yra dedukcinis, nes remiasi prielaida, jog tapimo žmogumi faktas, maža to – net pats tapimas gali būti išreikštas genetinėmis formulėmis, negana to – jog šio tapsmo dinaminį centrinį individualybės principą galima pakeisti bendrąja sąvoka. Žmogaus požiūryje į žmogų siekiama ne tik „atkerėjimo“[12] – tai

---

[11] Plg. DP I, 242 išn.

[12] Entzauberung. Vokiečių sociologas Maxas Weberis (1864-1920) vienu svarbiausių mokslo bruožų laikė „pasaulio atkerėjimą“ (Entzauberung der Welt): „Mūsų laikų su visu jiems būdingu racionalizavimu ir intelektualizavimu likimas yra pasaulio atkerėjimas – tai, kad galutinės ir tauriausios vertybės pasitraukia iš viešumos arba į anapusinę mistinio gyvenimo karalystę, arba į individų betarpiškų santykių broliją. Nėra atsitiktinis dalykas nei tai, kad mūsų aukščiausias menas yra intymus, o ne monumentalus, nei tai, kad

dar būtų priimtina, – bet ir radikalaus išslaptinimo (Entgeheimnissung). Asmeniškumas, ta nepaliaujamai artima misterija, kuri kadaise buvo pačių tyliausiųjų ekstazių paskata, dabar suniveliuojamas.

Tai, ką pasakiau, nėra nukreipta prieš gamtos mokslų analitinį metodą. Šis metodas būtinas visur, kur jis padeda pažinti kokį nors reiškinį, bet nepakenkia kitai jo individumo (Individuität) pažinimo rūšiai, individumo, kuris peržengia metodo teisėto galiojimo srities ribas. Dvasios mokslas, taikantis analitinį metodą, turi neišleisti iš akių šio pobūdžio stebėjimo (Betrachtung) ribos, kuri tarsi horizontas yra neperžengiama. Ši pareiga paverčia metodo taikymą gyvenime labai problemišku dalyku; nepaprastai sunku kiekvieną kartą atsižvelgti į tas ribas kaip tokias.

Jei sykiu norime akylai kultivuoti „šiandieną“ ir įžvalgiai parengti „rytdieną“, privalome savyje ir po mūsų ateisiančiose kartose ugdyti dovį, kuris gyvena žmogaus vidujybėje kaip pelenė ir būsimoji princesė. Kai kas tai vadina intuicija, tačiau tai nėra visiškai vienareikšmė sąvoka. Aš teikčiau pirmenybę „realiosios vaizduotės“ pavadinimui, nes iš esmės tai yra ne žiūra (Anschauen), o drąsus įsiveržimas į Kita, tarsi galingas skrydis, reikalaujantis intensyviausio manosios būties aktyvumo – o juk kaip tik tai ir yra kiekvienos tikros vaizduotės skiriamasis bruožas, tik manojo veiksmo sritis šiuo atveju yra ne visa-galimybė (Allmögliche), o žengiantis manęs pasitikti paskiras realus asmuo, kurį galiu bandyti sudabartinti tik šitaip ir ne kitaip – kaip visumą, vienumą ir vienatinumą, ir kaip visa tai vis iš naujo realizuojantį dinaminį centrą.

šiandien tik mažiausiose visuomenės grupelėse, tik iš žmogaus į žmogų, tik *pianissimo* gali pulsuoti tai, kas anksčiau kaip pranašiška pneuma, šėldama lyg ugnis, persmelkdavo didžiules bendruomenes ir jas sulydydavo į viena“ (Weber M. *Wissenschaft als Beruf* / Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951. S. 555).

Tačiau – pakartokime dar kartą – visa tai gali įvykti tik gyvoje partnerystėje, kitaip sakant, tik tada, kai aš, dalindamasis su kitu mūsų bendrą situaciją, vitališkai nusiteikiu (aussetze) jo dalyvavimui toje situacijoje būtent kaip jo dalyvavimui. Žinoma, šis mano nusiteikimas gali likti be atsako ir dialogika gali žūti pačioje užuomazgoje. Tačiau jei pavyksta pasiekti abipusiškumą, tai tarpžmogiškumas suveši tikrame pokalbyje.

4. PRIMETIMAS IR ATVĖRIMAS

Esu nurodęs du momentus, kurie stabdo tarpžmogiškumo augimą: įsiterpiančią regimybę ir juslinio suvokimo nepakankamumą. Dabar turime dar ir trečią momentą, ryškesnį už anuodu, o šią kritinę valandą dar ir galingesnį už juos bei kaip niekad pavojingą.

Egzistuoja du būdai, kaip paveikti žmogų, jo pažiūras ir gyvenimo būdą. Pirmasis būdas: kitam norima primesti save, savo nuomonę bei laikyseną taip, kad jis galvotų, jog dvasinis rezultatas yra jo paties jau turėtas įsitikinimas, kurį tas poveikis tik išlaisvino. Veikiant antruoju būdu, veikiantysis stengiasi kito sieloje atrasti ir išplėtoti tuos joje esančius dalykus, kuriuos pats savyje laiko teisingais; kadangi tie dalykai yra teisingi, tai jie turi gyventi ir kito mikrokosmose kaip viena iš galimybių. Reikia tik atverti tą kito potencialybę, atverti ne pamokymais, bet susitikimu, egzistenciniu esančiojo ir galinčiojo tapti bendravimu. Pirmasis būdas labiausiai išplėtotas propagandos sferoje, antrasis – auklėjimo.

Save primetančio propagandisto, apie kurį čia kalbu, asmuo, kurį jis nori paveikti, apskritai nedomina kaip asmuo. Individualios savybės jam svarbios tik tiek, kiek jomis galima pasinaudoti, patraukiant kitą į savo pusę, ir dėl to šias savybes jis turi pažinti. Savuoju abejingumu viskam, kas asmeniška, propagandistas gerokai pralenkia net partiją, kuriai dirba. Partijai asmenų įvairovė yra reikšminga, nes kiekvienas asmuo pagal savo būdingas savybes gali būti panaudotas atlikti įvairias funkcijas. Tiesa,

asmeninis elementas šiuo atveju imamas domėn tik jo specifinio pritaikomumo požiūriu, tačiau šiose ribose asmeniškumas praktiškai vis dėlto pripažįstamas. Tuo tarpu propagandai kaip tokiai individualios savybės greičiau yra kliūtis; propagandai rūpi tiesiog „daugiau“: daugiau narių, daugiau rėmėjų, platesnė socialinė bazė. Politinė priemonė, kai ji, kaip šiuo atveju, įgyja kraštutinį pavidalą, reiškia: užvaldyti kitą jį nuasmeninant. Ši propagandos rūšis įvairiopai susijusi su prievarta; pagal poreikius bei perspektyvas propaganda papildo ar pavaduoja prievartą, o galiausiai ji yra ne kas kita, tik sublimuota prievarta. Jos spaudimas sielai yra toks, kad sukelia autonomijos iliuziją. Politinė priemonė pasiekia tobulybę, kai sėkmingai panaikinamas žmogaus faktas.

Auklėtojas, kurį turiu omenyje, gyvena individų pasaulyje, kurių tam tikra dalis nuolat patikima jo globai. Kiekvieną iš šių individų jis laiko tokiu, kuriam skirta tapti vieninteliu ir nepakartojamu asmeniu ir kartu – subjektu tam tikros buvimo-užduoties, kurią gali atlikti jis ir tik jis. Kiekviena asmeniška esybė stojasi priešais jį kaip įtraukta į tokį aktualizacijos procesą, ir jis iš savo asmeniškos patirties žino, kad aktualizuojančiosios jėgos nuolatos kovoja su priešingomis jėgomis. Jis išmoko suvokti save kaip aktualizuojančiųjų jėgų pagalbininką. Jis pažįsta tas jėgas: jos veikė ir jį, ir veikia iki šiol. Būtent tą kūrinį, kurį jos jame sukūrė, jis vėl ir vėl siunčia joms, perleidžia jį joms, naujai kovai ir naujai kūrybai. Jis negali jų primesti, nes tiki aktualizuojančiųjų jėgų veikimu, tai reiškia, jis tiki, jog tai, kas teisu, kiekviename žmoguje esti vieninteliu ir nepakartojamu asmenišku būdu. Jokio kito būdo nevalia primesti tam žmogui, tačiau kitas būdas, šio auklėtojo būdas, gali ir privalo atverti tai, kas yra teisu – tai, kas būtent čia nori tapti, – ir privalo padėti jam vystytis.

Primetantis propagandistas iš tikro netiki net savuoju reikalu; juk jis netiki, kad savo jėgomis, nepasinaudojus jo metodais,

kurių simbolis yra ruporas ir reklamos švieslentė, gali būti pasiektas rezultatas. Atveriantis auklėtojas tiki pirmaprade jėga, kuri yra pasklidusi ir sklinda visuose žmonėse, kad kiekviename suvešėtų savitu pavidalu; jis pasitiki tuo, kad šiam vešėjimui reikalinga tik ta susitikimuose suteikiama pagalba, kurią jis ir yra pašauktas teikti.

Pasitelkęs du kraštutinai priešingus pavyzdžius, parodžiau abiejų pamatinių laikysenų pobūdį ir tarpusavio santykį. Tačiau visur, kur tik žmonės bendrauja tarpusavyje, galima rasti ir vieną, ir kitą.

Anų dviejų principų – savęs primetimo kam nors kitam ir ko nors atvėrimo – nederėtų painioti su tokiomis sąvokomis kaip puikybė ir nuolankumas. Žmogus gali būti pilnas puikybės, bet nenorėti primesti savęs kitiems, antra vertus, nepakanka būti nuolankiam, kad būtų galima atskleisti kitą. Puikybė ir nuolankumas yra sielos būsenos, pavieniai, psichologiniai faktai su etiniu akcentu; primetimas ir atvėrimas yra procesai, kurie vyksta tarp žmonių, tai antropologiniai faktai su nuoroda į ontologiją, būtent – tarpžmogiškumo ontologiją.

Etikos srityje Kantas suformulavo nepaprastai svarbų principą: niekada nedera artimą (Mitmensch) traktuoti vien kaip priemonę, jis visada turi būti suvokiamas ir vertinamas sykiu kaip savaiminis tikslas.[13] Šiame teiginyje ataidi privalėjimas, plaukiantis iš žmogaus orumo idėjos. Tuo tarpu mūsų, iš esmės giminingi, samprotavimai išplaukia iš ko kito, ką kita turi omenyje. Mums rūpi tarpžmogiškumo prielaidos. Antropologijos požiūriu, žmo-

---

[13] 1785 metais išleistame veikale *Dorovės metafizikos pagrindai* (Grundlegung der Metaphysik der Sitten) Immanuelis Kantas (1724-1804) taip formuluoja „kategorinį imperatyvą“ (= besąlygišką reikalavimą): „Elkis taip, kad nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje niekada žmogaus nepanaudotum vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą“ (Kantas I. *Dorovės metafizikos pagrindai.* V., 1980. Vertė K. Rickevičiūtė. P. 62).

gus niekada nėra izoliuotas, jis egzistuoja santykių tarp vieno ir kito žmogaus visumoje: tik abipusė sąveika leidžia pakankamai suvokti žmogiškumą. Be to, kaip minėta, tam, kad tarpžmogiškumas galėtų egzistuoti, būtina, kad į tarpą tarp asmeninės būties ir kitos asmeninės būties neįsiterptų pražūtinga regimybė; taip pat, kaip sakyta, būtina, kad vienas aprėptų kitą ir sudabartintų su visa jo asmenine būtimi. Galiausiai trečia pamatinė tarpžmogiškumo sąlyga yra ta, kad nė vienas partneris neturi stengtis primesti save kitam. Tai, kad vienas veikia kitą jį atverdamas, jau nėra tokia prielaida; nors, žinoma, tai yra elementas, turintis pakylėti tarpžmogiškumą į aukštesnę pakopą.

Tai, kad kiekvienas žmogus tik jam vienam būdingu būdu yra skirtas pasiekti tikrąjį žmogiškumą, galima išreikšti aristoteliniu entelechijos[14] – įgimtos savirealizacijos – įvaizdžiu; tačiau būtina atminti, kad tai tvėrimo darbo (Schöpfungswerk) entelechija. Būtų klaida šiuo atveju kalbėti vien apie individuaciją; pastaroji yra tik pirmapradis asmeniškas darinys (Gepräge), be kurio neįmanoma jokia žmogiškumo realizacija. Tačiau galutinai svarbiausias yra ne Pats kaip toks – svarbiausia yra tai, kad žmogaus kaip tvarinio buvimo prasmė vėl ir vėl išsipildo Pačiame. Tik abipusio žmonių atsivėrimo funkcija, pagalba žmogui tampant Pačiu, abipusė pagalba tvariniškumą pripažįstančioje žmogiškumo savirealizacijoje iškelia tarpžmogiškumą į jo aukštumas. Dinamiška žmogiškosios esybės šlovė kūnu ir krauju apsireiškia tik dviejuose žmonėse, kurių kiekvienas, mintimi aprėpdamas kitą, sykiu aprėpia tai, kas aukščiausia ir būtent jam skirta, ir kas patarnauja tos nuskirties realizacijai, neketindamas primesti kitam nieko, kas yra jo paties realizacija.

---

[14] Aristotelis entelechija (gr. *entelēs* – užbaigtas, *echō* – turiu) vadina užbaigtą veiksmą, kai galimybė tampa tikrove (žr., pvz., Met. 1050 a23).

5. TIKRASIS POKALBIS

Dabar aiškumo dėlei dar reikėtų glaustai apibendrinti tikrojo pokalbio požymius.

Tikrame pokalbyje į partnerį atsigręžiama visa tiesa, taigi atsigręžiama esybe. Kiekvienas pokalbio dalyvis traktuoja partnerį, į kurį (arba partnerius, į kuriuos) kreipiasi, kaip šią asmenišką egzistenciją. Šiuo požiūriu ką nors suprasti reiškia sykiu sudabartinti pašnekovą tiek, kiek šią akimirką įmanoma. Patiriančios juslės ir realioji vaizduotė, papildanti tai, ką tos juslės aptiko, veikia išvien, kad sudabartintų kitą kaip būtent šį, visuminį ir vienatinį asmenį. Kalbėtojas ne tik suvokia tokiu būdu jam dabar esantįjį, bet ir traktuoja jį kaip savo partnerį, o tai reiškia: jis patvirtina (kiek patvirtinimas yra jo galioje) šią kitą būtį. Tikrasis jo esybės atsigręžimas į kitą aprėpia šį patvirtinimą, šią akceptaciją. Savaime suprantama, patvirtinimas šiuo atveju visai nebūtinai yra pritarimas; bet nesvarbu, dėl ko nesutariu su kitu, – pripažindamas jį kaip tikro pokalbio partnerį, aš sakau jam kaip asmeniui „taip“.

Toliau, kad užsimegztų tikras pokalbis, kiekvienas, kuris jame dalyvauja, privalo investuoti save. Tai reiškia, kad jis privalo būti pasiryžęs visuomet sakyti tai, ką jis mano apie kalbamą dalyką. O tai, savo ruožtu, reiškia neapkarpytą ir neatidėliojamą dvasios įnašą. Net tiesiausi žmonės neįsivaizduoja, kad pokalbyje galėtų sakyti viską, „ką turi pasakyti“. Tačiau didžiojoje ištikimybėje, – o ji yra tikrojo pokalbio kvėpavimo erdvė, – tai, ką aš šią akimirką galėčiau pasakyti, jau yra manyje kaip tai, kas

nori būti išsakyta, ir aš neturiu teisės šitai sutūrėti, užsklęsti savyje. Juk tai (ir šitai man visiškai akivaizdu) yra paženklinta žodžio priklausomybės bendruomeniniam gyvenimui žyme. Ten, kur tikrai egzistuoja dialoginis žodis, jis turi teisę būti ištartas be atodairos. Tačiau toks kalbėjimas be atodairos yra visiška plepalų priešybė. Viskas priklauso nuo „to, ką turiu pasakyti", teisėtumo. Žinoma, turiu stengtis, kad tai, ką būtent dabar galėčiau pasakyti, kas tačiau dar neturi kalbinio pavidalo, pirmiau būtų suformuota vidiniu žodžiu, o po to išsakyta balsu. Kalbėjimas yra vienu ypu gamta ir kūrinys, ūglis ir darinys, ir ten, didžiosios ištikimybės kvėpavimo sferoje, kur jis įgyja dialogo pavidalą, ten jis nuolat privalo iš naujo užbaigti abiejų pusių vienybę.

Prie viso to dar prisideda ir regimybės įveikimas, apie kurį jau kalbėjau. Tas, kam net tikrojo pokalbio atmosferoje neduoda ramybės mintis apie jo paties, kaip to, ką jis sako, sakytojo sukeliamą poveikį, veikia kaip griovėjas. Kai, užuot pateikęs tai, kas turi būti pasakyta, aš noriu pateikti savo besipuikuojantį Aš, negrįžtamai prarandu tai, ką galėčiau pasakyti – pažeistu pavidalu (fehlbehaftet) šitai įsismelkia į pokalbį, ir pats pokalbis tampa pažeistas. Kadangi tikrasis pokalbis yra ontologinė sfera, kurią konstituoja būties autentiškumas, tai bet koks regimybės proveržis gali ją suluošinti.

Tuo tarpu tada, kai pokalbis realizuoja savąją esmę, kai jis vyksta tarp partnerių, kurie tiesoje atsigręžia vienas į kitą, kalba nesislapstydami ir juose nėra noro sukurti regimybę, tada skleidžiasi įstabus, niekur kitur neįmanomas bendruomenės vaisingumas. Atsidūręs tarp žmonių, kuriuos pačioje gelmėje pagauna ir atveria stichiško (elementaren) buvimo-kartu dinamika, žodis tampa substancija. Tarpžmogiškumas atveria tai, kas šiaip būna užverta.

Šis reiškinys gerai žinomas iš dviejų žmonių pokalbio; tačiau ir daugiabalsiame dialoge man kai kada teko tai patirti.

Apie 1914 metų Velykas kelių Europos tautų dvasios atstovų grupė susirinko trijų dienų pasitarimo, kuris buvo sumanytas kaip įžanginis pokalbis. Ketinta bendrai pasvarstyti, kaip būtų galima užkirsti kelią artėjančiai katastrofai. Dar nenustačius jokių kalbėjimo sąlygų, jau buvo susidarę visos tikrojo pokalbio prielaidos. Nuo pat pirmos akimirkos tarp susirinkusiųjų įsivieš-patavo netarpiškumas. Nors daugelis jų iki tol nebuvo pažįstami, visi kalbėjo neregėtai atvirai ir tikrai nebuvo nė vieno pašnekovo, kuris apsimetinėtų. Jei žiūrėtume šio susitikimo tikslo, tai reikėtų pripažinti, kad jis nebuvo pasiektas (nors širdies gilumoje dar ir dabar nesu tikras, ar pokalbis turėjo nepasisekti); likimo ironija buvo ta, kad galutinis susitikimas buvo numatytas rugpjūčio viduryje, o pasaulio istorijai netrukus savaime pavyko sudaužyti ratą. Ir vis dėlto nė vienas iš ano susitikimo dalyvių vėliau neabejojo, jog tąsyk dalyvavo tarpžmogiškumo triumfe.

Čia dar reikia pridurti vieną pastabą.

Žinoma, ne visi tikrojo pokalbio dalyviai privalo kalbėti; ir tylintieji tarpais gali būti nepaprastai svarbūs. Tačiau kiekvienas turi būti pasiryžęs nevengti pasakyti tai, ką jis gali pasakyti, jei pokalbis pakryps taip, kad jam tektų tai padaryti. Savaime suprantama, niekas negali iš anksto žinoti, kas tai bus: tikrojo pokalbio neįmanoma suplanuoti. Tiesa, nuo pat pradžių jis jau turi savyje nustatytą pamatinę tvarką, tačiau nieko negalima valdyti, pokalbio tėkmė priklauso nuo dvasios, ir daugelis atranda tai, ką jis gali pasakyti, ne anksčiau, negu išgirsta dvasios šauksmą.

Vis dėlto visiškai aišku, kad visi be išimties pokalbio dalyviai turi būti taip nusiteikę, kad būtų pajėgūs ir pasirengę patenkinti tikro pokalbio reikalavimus. Autentiškumas tampa abejotinas jau tada, kai bent menkiausia pašnekovų dalis traktuoja save arba traktuojama kitų kaip tie, kuriems nėra skirta pokalbyje dalyvauti aktyviai. Tokia situacija gali virsti rimta problema.

Turėjau draugą, kurį laikau vienu iškiliausių epochos žmonių. Jis buvo pokalbio meistras ir mėgo pokalbį; jo, kaip pašnekovo,

autentiškumas buvo akivaizdus. Tačiau kartą atsitiko taip, kad jis su žmona, dviem bičiuliais bei jų žmonomis buvo susirinkę kartu ir kalbėjosi; moterys pokalbyje tiesiogiai nedalyvavo, nors jų buvimas, žinoma, buvo labai svarbus. Vyrų pokalbis ilgainiui virto ginču tarp vieno ir kito (aš pats buvau trečias). Kitas pašnekovas, su kuriuo irgi draugavau, taip pat buvo kilnus žmogus ir puikus žodžio meistras, tačiau jis teikė didesnę reikšmę dalykiškumui bei konkretumui, o ne dvasios pretenzijoms, ir kategoriškai atmesdavo bet kokią eristiką. Bičiulis, kurį pavadinau žodžio meistru, kalbėjo ne ramiai ir rimtai, taip kaip paprastai, o „nuostabiai", karingai, pergalingai. Ir pokalbis sužlugo.

Mūsų laikais, kai tikrosios pokalbio esmės supratimas tapo retenybe, pokalbio prielaidas taip smarkiai deformavo klaidinga viešoji nuomonė, kad net manoma, jog tokį pokalbį galima surengti suinteresuotų klausytojų akivaizdoje ir su derama žurnalistų parama. Tačiau vieši debatai, ypač „aukšto lygio", negali būti nei netarpiški, nei spontaniški, nei nuoširdūs; tarp radijo vaidinimu paversto pasišnekėjimo ir tikro pokalbio nėra nieko bendra.

Baigiamoji pastaba

Kai ši knyga buvo spausdinama, man krito į akis du fragmentai iš Alexanderio von Villerso „Nepažįstamojo laiškų"[15]. Jie man pasirodė gana įdomūs, tad norėčiau juos čia pateikti:

[15] Buberis čia cituoja vokiečių diplomato, kompozitoriaus, sodininko ir „gyvenimo filosofo" Alexanderio von Villerso (1812-1880) laiškų, išleistų po autoriaus mirties, fragmentus. Buberiui rūpimo tarpžmogiškumo kontekste įdomi atrodo dar ir ši citata iš Villerso laiško jo bičiuliui grafui Rudolphui Hoyosui (1821-1896): „Plunksnos, iš po kurių srūva laiškai, netinka rašyti knygoms. Laiške kreipiamės į tą, kuriam turime ką pasakyti, kaip kad mudu vienas kitam. Bet jei rašyčiau knygą – kas gi tada stovėtų priešais mane? Arba niekas, arba tokia daugybė, kad būčiau priverstas nutilti. Tad rašydamas knygą galiausiai bandyčiau bet kuria kaina nutylėti kaip tik tai,

„Wiesenhaus, 1877 gruodžio 27. Turiu prietaringą santykį su tarpžmogiu (Zwischenmensch). Aš nesu toks tarpžmogis, ir tu nesi, tačiau tarp mūsų randasi būtybė, kurią aš vadinu Tu, o Kitam ji esu aš. Taip kiekvienas turi savo tarpžmogį su abipusiu dvigubu vardu, ir iš visų tų šimtų tarpžmogių, kuriuose kiekvienas iš mūsų penkiasdešimčia procentų dalyvauja, nėra dviejų vienodų. Tačiau tas, kuris mąsto, jaučia ir kalba, yra tarpžmogis, tai jam priklauso mintys; ir šitai mus išlaisvina."

„Wiesenhaus, 1879 vasario 28. Na štai, dabar artėjame prie piltuvo angos. Tai šneka ir atsakas (Red und Antwort), gyvas objektas, trintis, tikriausiai pradėjimo vidus. Mat vaizduojuosi daiktą, ne daiktą savyje, bet daiktą manyje ir tavyje. Kad turėčiau kokį vardą, kokią rankeną, už kurios galima būtų nusitverti, pavadinu jį tarpžmogiu. Tarpžmogis yra tik dviem žmonėm būdingas ir jiems priklausantis Kito vaizdinys. B viduryje tarp A ir C. Nors A santykiuose su D, E, F A ir yra tas pats, tačiau tas tarpžmogis čia nepasirodo, jis priklauso tik santykiui tarp A ir C."

---

ką galbūt būčiau norėjęs pasakyti. Tiesą sakant, tai ne taip jau daug. Iš tikro neturiu ką pasakyti. Juk tam, kad sakytum, turi žinoti, o aš nežinau nieko, nes šis bei tas yra tas pat, kaip ir niekas. Jei niekas neparagina, nejaučiu potraukio ką nors dėstyti raštu. Jei to nereikėtų kam nors kitam, nerašyčiau nė eilutės. Sau pačiam, t.y. niekam, neturiu ką pasakyti. Visiškai kitaip muzikoje. Tiesa, ir čia pasakyti neturiu ką, bet užtai turiu daug ko paklausti. Ir muzika visuomet atsako. Šitai žinau taip gerai, kad, žinodamas, jog nieko nežinau, vis dėlto sėduosi prie fortepijono ir paliečiu klavišus. Daugiau nedarau nieko. Yra tik garsas. Jis skamba ir gaudžia. Jis atsiveda kitus garsus, kurie šaukiasi vienas kito, ir tikrai gaunu tai, kas – esu tuo visiškai tikras – nėra mano sukurta" (Villers A. v. *Briefe eines Unbekannten.* Hrsg. v. Rudolph v. Hoyos. Frankfurt/M., 1994. S. 93).

Pabaigos žodis

Visais laikais tvyrojo nuojauta, jog abipusis esmės santykis tarp dviejų esybių yra pirmapradė būties galimybė – galimybė, pasireiškianti tuo, kad egzistuoja žmonės. Ir dar: visais laikais tvyrojo nuojauta, jog žmogus pasireiškia kaip žmogus kaip tik tuo, kad jis įžengia į esmės santykį, maža to – kad tik tuo ir tik per tai jis pasiekia jam skirtą teisėtą (gültigen) dalyvavimą būtyje, kitaip sakant, pavienis žmogus randasi tik tada, kai *Aš* sako: „Tu".

Ši nuojauta nuojautos kalbai būdingu netarpiškumu buvo išsakyta viename laiške, kurį 1775 metais Friedrichas Heinrichas Jacobi[1] rašė nežinomam adresatui (cituojama Jacobi laiške Lavateriui[2], rašytame 1781 metais). Laiške rašoma: „Atmerkiu akis ar atveriu ausis, ar ištiesiu ranką, – tą pat akimirką pajuntu neišardomą vienybę: Tu ir Aš, Aš ir Tu." O kai dėl išsakytos įžvalgos kalbos, tai ji išreikšta viename iš Jacobi „Atsišaukimų": „Štai

---

[1] Vokiečių filosofas ir rašytojas, Miuncheno Mokslų akademijos prezidentas Friedrichas Heinrichas Jacobi (1743-1819) kritikavo Apšvietos epochai būdingą besąlygišką pasitikėjimą protu ir plėtojo „jausmu" grindžiamą „tikėjimo filosofiją". Anot Jacobi, būtent iš jausmo kylančiu tikėjimu žmogus patiria besąlygišką tikrovę, tuo tarpu racionalus mąstymas nepajėgus peržengti sąlyginumo slenksčio.

[2] Šveicarų mąstytojas Johannas Casparas Lavateris (1741-1801), kaip ir Buberio minimas jo korespondentas Jacobi, vyraujančiam savo epochos racionalizmui priešino jausmu pagrįstą mąstymą, tačiau labiau jį išgarsino jo „fiziognominiai" tyrinėjimai – bandymai nustatyti to ar kito žmogaus charakterį iš jo išvaizdos (pirmiausia iš veido bruožų).

bet kokio tikrumo šaltinis: Tu esi ir Aš esu!“ O brandi šios įžvalgos formuluotė skamba taip: „Be Tu neįmanomas joks Aš!“[3]

Tačiau tik po pusės šimtmečio visiškai kitokiam negu Jacobi, bet pastarojo vis dėlto paveiktam mąstytojui, Ludwigui Feuerbachui[4], kilo mintis išsakyti savąjį pirmaprądžio Aš ir Tu santykio supratimą viena kitą papildančiomis filosofinėmis tezėmis. Iš pradžių jis tik įžengia į pastato prieangį: „Kai *Aš* suvokia pasaulį, tas suvokimas yra įtarpintas suvokimo pasaulio, kurį suvokia *Tu*“. Su šiuo teiginiu galima susieti vėlesnį, tačiau Jacobi teiginio ribų neperžengiantį kitą teiginį: realus *Aš* yra „tik toks *Aš*, prieš kurį stovi *Tu*, o jis pats [Aš] prieš kitą *Aš* yra *Tu*“. Tačiau netrukus po šios ištaros, tikriausiai nešamas genialaus įkvėpimo bangos, Feuerbachas rašo apie „paslaptį būtinybės, kuri lemia, kad *Aš* neįmanomas be *Tu*“. Atrodo, kad šiam teiginiui Feuerbachas suteikia galutinę prasmę ir, sustojęs prie jo, net nebando eiti toliau: „Žmogus pats savaime yra žmogus (įprasta prasme); žmogus su žmogumi – Aš ir Tu vienybė yra Dievas“. Čia jau tvirtu žingsniu įžengiama į naujojo mąstymo sritį, tačiau tą pačią akimirką patenkama į ydingos mistikos

---

[3] Šią formuluotę būtų galima sugretinti su (žinoma, visai kitame prasmės kontekste pateikiamu) Fichte'ės teiginiu, kurį jis suformulavo 1797 metais: „Individo sąmonę būtinai lydi kita, tam tikro *Tu* sąmonė, pastaroji yra būtina pirmosios sąlyga” (*Autoriaus past.*).

[Buberis čia cituoja vieno iš iškiliausių vokiečių idealizmo atstovo Johanno Gottliebo Fichte'ės (1762-1814) *Antrąjį mokslo teorijos įvadą, skirtą skaitytojams, jau turintiems filosofijos sistemą* (Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben), publikuotą paties Fichte'ės ir Niethammerio leistame *Filosofiniame žurnale* (Philosophisches Journal). Vis dėlto Fichte'ei čia rūpi ne Buberiui rūpima Aš-Tu santykio specifika. Kalbėdamas apie „individo” priklausomybę nuo „Tu”, Fichte lieka ištikimas Kanto plėtotos transcendentalinės filosofijos principams ir pirmiausia nori išryškinti skirtumą tarp individualios, empirinės konkretaus žmogaus savimonės ir „grynosios savimonės”, kurią jis traktuoja kaip antindividualų, save steigiantį pradą, sudarantį Fichte'ės filosofinės sistemos pagrindą.]

[4] Žr. 82 p. 19 išn.

neapibrėžtybę, kur filosofo kojos paliečia visiškai netvirtą pagrindą. Aišku, kad šis teiginys (sąmoningai ar nesąmoningai) nukreiptas prieš Jacobi pamatinę įžvalgą, kai šis minėtame laiške, parodęs, kad *Tu* yra žemiškasis *Tu* („nuosavos kito egzistencijos ramstis[5]; mielasis *Tu*“), tuo pačiu *Tu* kreipiasi į Dievą. Į šį žmogiškojo ir dieviškojo Tu sutapatinimą Feuerbachas atsako ne reikalaudamas, kad Dievo sąvoka būtų radikaliai atmesta, o siūlydamas antropologinį Dievo pakaitalą. Užuot padaręs nuoseklią išvadą: „Aš ir Tu vienybė yra žmogus (tikrąja šio žodžio prasme)“, jis pateikia pseudomistinę konstrukciją, kurioje nei jis pats, nei kas nors kitas negali rasti tikro turinio.

Pašalinti šią konstrukciją, išsaugant Feuerbacho tikrovės sampratą, netrukus padėjo Søreno Kierkegaardo apmąstymai. Kategorija „būti pavieniu“, kuria jis atsistojo skersai kelio savajai epochai, griežtąja prasme turėtų būti suprantama kaip aukščiausio esmės santykio lemiama prielaida, nes Dievas „nori pavienio, nori turėti reikalą tik su pavieniu, nesvarbu, ar tas pavienis iškilus ar paprastas, išskirtinis ar apgailėtinas“. Tačiau čia viešpatauja (nors ir ne iš pačios esmės, bet vis dėlto *de facto*) keistas apribojimas. Nors Kierkegaardas reikalauja, kad žmogus elgtųsi kaip pavienis net ir santykiuose su kitais žmonėmis, tačiau santykis su artimu Kierkegaardui netampa, negali tapti esmės santykiu griežtąja prasme, kad ir kaip gražiai jis pamokslauja apie artimo meilę. Kai Jacobi minėtame laiške rašo apie savo betarpiškumą, jis atsiduoda jausmų polėkiui, kurio išraiška pažodžiui („Širdis! Meilė! Dievas!“) primena Fausto atsakymą Gretchen[6] (pirmasis „Fausto“ variantas parašytas tuo pat metu,

[5] Stütze der eigenen Existenz des Andern.

[6] Goethe'ės „Fausto" pirmojoje dalyje (scena „Martos sodas") į Margaritos klausimą, ar jis tikįs Dievą, Faustas atsako: „Patirk būties pilnatvę sieloj, / Ir štai tada galėsi pavadinti / Kaip nori – meile, laime ar Dievu! / Aš nerandu tam vardo, aš jaučiu" (Goethe J.W. *Faustas.* V., 1999. Vertė A. A. Jonynas. P. CCXXIV).

kaip ir Jacobi laiškas), jis susieja „kito“ *Tu* ir Dievo *Tu*, dėl to kyla migloto abiejų *Tu* susiliejimo pavojus. Visiška priešingybė yra Kierkegaardo egzistencinis mąstymas: žmogiškajame *Tu* niekados nepasimato dieviškasis, ribotame – beribis. Iš šio „ne“ kyla svarbus klausimas ateities kartoms, klausimas, reikalaujantis blaivaus ir nesuinteresuoto svarstymo ir atsakymo. Mat gilėjant prarajai tarp *Tu* ir *Tu*, kyla grėsmė, kad atrastoji giliausia „Aš ir Tu“ prasmė bus neteisingai suprasta, – tą grėsmę jau anksčiau kėlė pseudomistinis ateizmas, o dabar – beveik monadiškai suprantamas teistinis pamaldumas.

Tik beveik po septyniasdešimties metų[7], kai Pirmojo pasaulinio karo metu vezuvijišką valandą pabudo net sistematikus užvaldęs įstabus troškimas mąstymu adekvačiai sugriebti patį egzistavimą, šis sąjūdis prasidėjo iš naujo. Simboliška, kad neokantininkas Hermannas Cohenas buvo pirmasis, kuris 1917-1918 metų žiemą, jau prie mirties slenksčio, knygoje „Proto religija iš judaizmo šaltinių“ (1919) atgaivino *Tu* įvaizdį.[8] Jei tik atkreipsi-

[7] Vis dėlto neįmanoma čia nepaminėti reikšmingo Williamo Jameso pastebėjimo (*The Will to Believe*, 1897), kuris skamba taip: „Jei esame tikintys (*religious*), tai Visata nėra vien paprastas *Tai*, o yra *Tu*; ir kiekvienas tarpasmeninis santykis yra įmanomas ir čia" (*Autoriaus past.*).

[Amerikiečių psichologas ir filosofas Williamas Jamesas (1842-1910) Buberio cituojamoje esė svarsto tikėjimo prigimties klausimą. Labai plačiai suprasdamas tikėjimo esmę, Jamesas sieja jį su valios aktu, kylančiu ne iš svarstymų ir loginių argumentų, bet iš praktinių gyvenimo reikmių.]

[8] Neokantininkų Marburgo mokyklos pradininkas Hermannas Cohenas (1824-1918), plėtojęs iš Kanto perimtą idealistinę pažinimo sampratą, pagal kurią pažinimas yra ne kas kita, kaip objekto konstravimas, paskutiniame 1919 metais (t.y. jau po autoriaus mirties) išleistame veikale *Proto religija iš judaizmo šaltinių* (Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums) atkreipia dėmesį į *Tu*, kuris esmiškai skiriasi nuo *Jis* arba *Tai*. Pasitelkdamas Kanto įvestą teorinio ir praktinio proto perskyrą, Cohenas pabrėžia, jog šio skirtumo neįmanoma aptikti teorinėje plotmėje, nes jis priklauso *praktinio* proto, t.y. etikos, sferai. Bet tai reiškia, kad tik atsidūręs *Tu* akivaizdoje *Aš* atranda savąją moralinę savimonę. Anot Coheno, etikos ir religijos (kurią

me dėmesį į tai, kad „tik per *Tu*, tik atrasdamas *Tu*, suvokiu savo paties *Aš*“, ir kad „asmenybę“ „į dienos šviesą iškelia *Tu*“, tai čia galėsime įžvelgti Jacobi pradėtos brėžti linijos tąsą. Tačiau čia išgirstame dalyką, kuris iki šiol filosofijoje dar nebuvo sakytas, – kalbant apie abipusę Dievo ir žmogaus priklausomybę, apie jų „koreliaciją“, sakoma, kad ji „negali rastis, jei pirmiau neatsiranda žmogaus ir žmogaus koreliacijoje, kuri glūdi anoje“.

Nuo Kierkegaardo tiek nenutolo įstabusis Coheno mokinys Franzas Rosenzweigas[9], kuris aną žiemą susipažino su „Proto religijos“ rankraščiu ir jį laikė atmintyje (tiesa, ši knyga jam nepadarė lemiamos įtakos); tų pačių metų vasarą Makedonijos apkasuose jis pradėjo rašyti savąją „Išganymo žvaigždę“ (1921). Tačiau Rosenzweigo *Tu,* kaip sakomo žodžio samprata, gerokai pranoksta Coheno koncepciją: esmiškas *Tu* sakomumas, anot Rosenzweigo, jau išreikštas Dievo kreipinyje į Adomą „Kur esi?“ Komentuodamas šiuos žodžius, jis klausia: „Kur yra toks savarankiškas, priešais paslėptąjį Dievą stovintis *Tu*, kuriame Dievas

---

jis supranta kaip etikos užbaigimą) sritys autentiškai atsiveria tik tada, kai susiduriame su žmogaus kančia. Ir tik tada suvokiame žydų religingumui nepaprastai svarbaus mesianizmo prasmę: suvokiame, jog Mesijo laukimas yra ne kas kita, kaip vien iš kančios kylantis „gėrio karalystės žemėje” ilgesys.

[9] Buberio bičiulio ir bendražygio Franzo Rosenzweigo (1886-1929) pagrindiniame veikale *Išganymo žvaigždė* (Der Stern der Erlösung) plėtojama įžvalga, jog grynasis mąstymas nepajėgus mąstyti tikrovės, nes viskas, į ką jis atsigręžia, virsta grynąja mintimi. Anot Rosenzweigo, toks graikiško mąstymo pagrindą sudarančio proto „agresyvumas” kyla iš mirties baimės. Graikiškas mąstymas yra ne kas kita, kaip pastanga išsivaduoti iš mirtį nešančio laiko valdžios, įsitvirtinant belaikėje abstrakčios, tad neišvengiamai nebylios minties stichijoje. Pirminės tikrovės, kuriai „nereikia mąstymo, kad ji būtų” (*Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M., 1988. S. 22), Rosenzweigas ieško konkrečiame kalbėjimo vyksme, peržengiančiame belaikį grynąjį mąstymą. Tokio kalbėjimo pamatinė „gramatinė forma” yra vardas, kuriuo kreipiamės ir esame pašaukiami. Tai pirmiausia Dievo ir žmogaus pokalbis, kuriame mirties baimė įveikiama ne grynojo mąstymo belaikybe, o Dievo meilės kreipiniu ir mylinčiu žmogaus atsakymu į šį kreipinį.

gali aptikti save kaip *Aš*?" Reikšmingas teologinis Rosenzweigo indėlis į mums rūpimą dalyką yra tas, kad tik iš čia Biblijos rėmuose atsiveria kelias į tą „Aš pašaukiau tave vardu. Tu esi mano": žodžius, kuriuos tardamas Dievas pasirodo „kaip autorius ir pradininkas viso šio Dievo ir sielos dialogo"[10].

1919 vasarį „Žvaigždė" buvo baigta. Tačiau tą pačią žiemą ir pavasarį Austrijos provincijoje ligos ir depresijų kamuojamas pradinės mokyklos mokytojas, katalikas Ferdinandas Ebneris[11] rašė savo „pneumatologinius fragmentus", kuriuos vėliau sudėjo į knygą „Žodis ir dvasios tikrovės" (1921). Ebneris pradeda nuo „*Aš*-vienatvės" patirties ta egzistencine prasme, kurią ši patirtis įgijo mūsų dienomis; „*Aš*-vienatvė" Ebneriui yra „ne pirmapradis dalykas", o „užsisklendimo nuo *Tu*" rezultatas. Jis pradeda nuo šio pastebėjimo ir, eidamas Hamanno pėdomis, bet glaudžiau negu pastarasis siedamas tarpusavyje atskiras įžvalgas, gilinasi į kalbos misteriją – į amžinai naują *Aš* ir *Tu* santykio steigimą. Tiesiau negu Kierkegaardas jis prisipažįsta esąs tas, kuris negali atrasti *Tu* žmoguje. Jau 1917 metais Ebneris nusakė

---

[10] Ir šiuo požiūriu Rosenzweigas negali būti atsietas nuo grupės, kurios žymesniais atstovais laikytini Hansas Ehrenbergas ir Eugenas Rosenstockas (*Autoriaus past.*).

[11] Austrų filosofo Ferdinando Ebnerio (1882-1931) filosofinė kūryba buvo deramai įvertinta tik po jo mirties. Buberio minimuose „Pneumatologiniuose fragmentuose" Ebneris kritikuoja idealistinę metafiziką už tai, kad ji nepajėgia mąstyti tikrovės. Mat čia bet koks turinys mąstomas tik kaip tam tikras objektas, t.y. paverčiamas „trečiojo asmens pasaulio" dalimi. Tai pasaulis, apie kurį galime sakyti tik „yra". Tuo tarpu sakydami „Aš" arba „Tu", sakome ne „yra", bet „esu" arba „esi". Tai, anot Ebnerio, rodo, kad „Aš" ir „Tu" yra neobjektyvuojamos „dvasinės tikrovės", kylančios iš realaus pokalbio fakto, kurį Ebneris traktuoja ne kaip paprastą bendravimo tarpininką, bet kaip pirmapradės dvasinės tikrovės, „pneumos", apraišką: „Dvasiškumą žmoguje iš esmės nulemia tai, kad jis iš pat pradžių yra priklausomas nuo santykio su tam tikru dvasiniu pradu, kuris yra ne pačiame žmoguje; per šį pradą ir jame žmogus egzistuoja" (*Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente.* Regensburg, 1921. S. 120).

pavojų – dvasinę pražūtį neša susidūrimas su šia „negalimybe". Išgelbėjimą jis mato mintyje, jog „yra vienas vienintelis *Tu*, būtent – Dievas". Nors, kaip ir Kierkegaardas, jis reikalauja: „Žmogus privalo mylėti ne tik Dievą, bet ir žmones", tačiau kai kyla klausimas apie buvimo autentiškumą, Dievo *Tu* nustelbia visus kitus *Tu*. Jei ir čia, taip, kaip kalbėdami apie Kierkegaardą, paklausime apie tai, kas galutinai reikšminga (Letztgültiges), tai vėl atrasime pavienį, kuris, tiesa, žvelgia į pasaulį, tačiau galiausiai elgiasi akosmiškai, vėl atrasime pavienį, kuris, tiesa, myli žmones, tačiau galiausiai veikia anantropiškai.

Dabar turiu šį tą pasakyti apie save patį.

Klausimas apie Dievo ir žmogaus dialoginio santykio galimybę ir tikrovę, kitaip tariant, apie galimybę ir tikrovę laisvos žmogaus partnerystės dangaus ir žemės pokalbyje – pokalbyje, kurio kalba kaip sakymas ir atsakymas yra pats vyksmas, vykstantis iš viršaus į apačią ir iš apačios į viršų, – man rūpėjo nuo pat jaunystės. Ypač giliai šis klausimas suleido šaknis manyje, kai mano mąstymas pradėjo semtis peną iš chasidų palikimo, t.y. apie 1905 metus. Raštų apie dialogo principą – jie atsirado po daugelio metų – kalba jis pirmą kartą buvo išsakytas 1907 metų rudenį, mano knygos *Baalšemo legenda* pratarmėje. Joje kalbama apie radikalų skirtumą tarp mito siaurąja prasme (mitologijų mito) ir legendos. Aš rašiau: „Legenda yra pašaukimo mitas. Grynajame mite nėra esmės skirtumų [...]. Herojus stovi tik kitoje pakopoje negu Dievas, bet ne priešais Dievą; jiedu nėra *Aš* ir *Tu* [...]. Grynojo mito Dievas nepašaukia kūrinio, o jį gimdo; jis siunčia pagimdytąjį – herojų. Tuo tarpu legendos Dievas pašaukia – pašaukia žmogaus sūnų: pranašą, šventąjį [...]. Legenda yra *Aš* ir *Tu*, pašauktojo ir pašaukiančiojo, baigtinio, įsiliejančio į begalybę, ir begalinio, kuriam reikia baigtinybės, mitas". Tad šiuo atveju dialogo santykį egzemplifikuoja to santykio aukščiausia kulminacija: kadangi ir šioje aukštybėje esminis

skirtumas tarp partnerių lieka toks pat didelis, tai net tokioje artybėje išsaugomas žmogaus savarankiškumas.

Pradedant nuo šios išimties, nuo šio išėmimo vyksmo, mano apmąstymai vertė mane vis rimčiau gręžtis į tai, kas bendra (Gemeinsame), į tai, kas patiriama visų. Ir šiuo atveju klausimo išaiškinimą sąlygojo pirmiausia chasidizmo interpretacija: 1919-ųjų rugsėjį parašytoje knygos *Didysis Magidas ir jo pasekėjai* (1921) pratarmėje judaizmo doktrina apibūdinta kaip „grindžiama vien dvipusiu žmogaus-Aš ir Dievo-Tu santykiu, abipusiškumu, *susitikimu*". Tuojau po to, rudenį, radosi pirmasis, dar netobulas *Aš ir Tu* apmatas (iš pradžių tai turėjo būti pirma dalis penkiatomio veikalo, kurio turinį apmečiau jau 1915 metais, tačiau netrukus sisteminis jo pobūdis man pasidarė nebepriimtinas).[12]

Po to du metus ne tik negalėjau beveik nieko dirbti net su chasidų tekstais, bet ir – išskyrus kartą skaitytą *Discours de la méthode*[13] – neskaičiau jokių filosofijos veikalų (kaip tik todėl ir minėtus Coheno, Rosenzweigo[14] bei Ebnerio darbus perskaičiau vėliau, pavėluotai). Šitai susiję su tuo, ką tąsyk traktavau kaip dvasios askezę. Po to galėjau pereiti prie galutinio varianto, kurį – prieš tai svarbiausias mintis išdėstęs paskaitų cikle *Religija kaip dabartis*, kurį 1922 metų sausį ir vasarį skaičiau Rosenzweigo Frankfurte prie Maino įsteigtuose ir vadovaujamuose Laisvuosiuose žydų studijų namuose (Freies Jüdisches Lehrhaus) – užbaigiau 1922 metų pavasarį. Rašydamas trečią, paskutinę, dalį, nutraukiau skaitymo askezę ir pradėjau skaityti

[12] Plg. pirmojo „Aš ir Tu" leidimo „Pabaigos žodį" (*Autoriaus past.*).

[13] „Samprotavimas apie metodą". Tai Descartes'o veikalas, kuriame šis Naujųjų laikų racionalizmo korifėjus svarsto klausimą apie patikimas žinias garantuojančio tyrimo metodo principus ir suformuluoja Naujųjų laikų orientaciją į monologinį mąstymą lėmusį principą *cogito ergo sum*.

[14] Tuo, beje, paaiškinama ir Rosenzweigo nuoroda (*Briefe*, S. 462), kad 1921 metų gruodį aš dar nebuvau skaitęs jo knygos (*Autoriaus past.*).

Ebnerio *Fragmentus*[15]. Ši knyga kaip jokia kita, kurią iki tol buvau skaitęs, tarpais šiurpiai prikišamai man įrodė, kad šiais, mūsų laikais įvairūs, skirtingoms tradicijoms priklausantys žmonės išsiruošė ieškoti to paties paslėpto lobio. Panašių dalykų netrukus patyriau ir iš kitos pusės.

Nuo seno, dar studijuodamas, buvau skaitęs Kierkegaardą ir Feuerbachą. Pritarimas jų mintims ir polemika su jais tapo mano egzistencijos dalimi, Jacobi tąsyk žinojau labai menkai (tik neseniai su juo susipažinau pakankamai); dvasioje mane supo vis gausėjantis būrys dabartinės kartos žmonių, kuriems, nors ir nevienodai, rūpėjo tai, kas vis labiau darėsi svarbiausiu mano gyvenimo dalyku. To dalyko pažinimo siekiau jau savo knygoje *Danielis* (1913) suformuluota dviejų pamatinių laikysenų – „orientuojančios", suobjektinančios ir „realizuojančios", sudabartinančios – perskyra, kuri iš esmės sutampa su veikale *Aš ir Tu* pateikiama Aš-Tai ir Aš-Tu santykių perskyra, tik pastaroji aptinkama nebe subjektyvybės sferoje, bet remiasi į sritį, esančią *tarp* esybių. Tačiau kaip tik tai ir yra lemtingoji permaina, kuri Pirmojo pasaulinio karo metais įvyko daugelyje protų. Ji pasireiškė nepaprastai įvariomis prasmėmis ir įvairiose srityse, tačiau pamatinio, žmogiškosios situacijos pokyčiu paaiškinamo bendrumo neįmanoma nepastebėti.

Pabandykime šiuo požiūriu apžvelgti seriją publikacijų, pasirodžiusių tiek dešimtmetyje po minėtų veikalų pasirodymo, tiek laikotarpyje, kai buvo pasiektas galutinis aiškumas.

Rosenzweigo aplinkoje radosi dviejų protestantų mąstytojų knygos: Hanso Ehrenbergo[16] *Disputacija I: Fichte* (1923) ir

---

[15] Iš pradžių aptikau žurnale „Brenner" išspausdintas ištraukas, o po to atsisiųsdinau knygą (*Autoriaus past.*).

[16] Buberis čia turi omenyje Rosenzweigo pusbrolio ir bičiulio evangelikų kunigo Hanso Ehrenbergo (1883-1958) veikalo *Disputacija. Trys knygos apie vokiečių idealizmą* (Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus, 1923-1925) pirmąją dalį. Šioje knygoje Ehrenbergas bando parodyti, jog

Eugeno Rosenstocko[17] *Taikomasis sielos pažinimas* (1924). Pastaroji knyga, kurios pradinį variantą Rosenzweigas buvo skaitęs, padarė „lemiamą“ įtaką jo rašytai knygai (dabar plg. dar ir Rosenstocko *Dvasios kvėpavimą*, 1951).

Iš protestantų teologijos pirmiausia paminėtinas Friedricho Gogarteno[18] veikalas *Tikiu triasmenį Dievą* (1926). Šiame veikale *istorija* bandoma suprasti kaip „Aš ir Tu susitikimas“, tačiau sykiu apsiribojama nedialektišku teiginiu, esą „istorija yra Dievo kūrinys“, todėl galiausiai klaidingai suvokiamas istorijos kaip susitikimo pobūdis. Dar paminėtina to paties autoriaus knyga *Tikėjimas ir tikrovė* (1928), kurioje teiginys, jog *Aš* ir *Tu* susitikimas yra tikrovė, traktuojamas kaip reformatoriškojo protestantizmo sudėtinė dalis. Dar mūsų akiratyje atsiduria filosofinis ir teologinis sisteminis Karlo Heimo[19] veikalas *Tikėjimas ir mąsty-*

abstrakti „visuotinė sąmonė”, kurią idealistinė filosofija laiko galutiniu tikrovės pagrindu, yra išvestinė iš konkretaus *Aš* ir konkretaus *Tu* bendrystės, iš kurios kyla „visuotinę sąmonę atitinkantis *Mes*” (*Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus. Fichte. Der Disputation erstes Buch.* München, 1923. S. 171).

[17] Eugenas Rosenstockas-Huessy (1888-1973) bando naujai įprasminti gramatikos kategorijas. Jis pastebi, kad suvokti savąjį *Aš* galiu tik todėl, kad kitas žmogus į mane kreipiasi sakydamas man „Tu”. Negana to – paties mano buvimo sąlyga yra kreipinys: „Dievas mane pašaukė, todėl esu” (Rosenstock-Huessy E. *Angewandte Seelenkunde*. Darmstadt, 1924. S. 36). Todėl pirmas asmuo yra ne *Aš*, kaip paprastai laikoma gramatikoje, o *Tu*. Dėl sąsajos su kreipiniu *Tu* išskirtinę reikšmę įgyja liepiamoji nuosaka. Svarbiausias gramatinis laikas yra esamasis, nes būtent jame realizuojasi apreiškimas, meilės įsakymas.

[18] Žr. 156 p. 79 išn.

[19] Protestantų teologo Karlo Heimo (1874-1958) požiūriu, „pasaulėžiūrų metas praėjo” (*Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart.* Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung. Erster Band: Glaube und Denken. Berlin, 1931. S. 1), todėl šiuolaikinio žmogaus gyvenimo pagrindas gali būti tik „tikėjimo tikrumas” (Glaubensgewissheit), įgyjamas peržengiant tiek objektyvaus, tiek subjektyvaus mąstymo matmenis ir atsiveriant naujam aktualios tikrovės matmeniui, kuriame įvyksta susitikimas su *Tu*, t. y.

mas (1931[1]), kuriame bene labiausiai prikišamai nurodoma į posūkio, kuris yra tiesiog būtinas, reikšmę („Iš pradžių buvo tik *Aš-Tai* santykis, ir kai mums atsivėrė *Tu*, [...] tai įvykęs pokytis buvo daug radikalesnis negu naujos pasaulio dalies ar naujų Saulės sistemų atradimas. Visas erdvėlaikinis *Tai* pasaulis su visomis Paukščių tako galaktikomis ir ūkais atsivėrė visiškai nauju požiūriu"). Ir Emilio Brunnerio[20] to laikotarpio darbuose taip pat jau svarstoma mums rūpima problema.

Katalikiškoji filosofija tąsyk davė pirmiausia Gabrielio Marcelio[21] *Journal metaphysique* (1927). Šioje knygoje, atrodo, nepriklausomai nuo to, kas iki tol buvo pasakyta vokiškai, pateikiama svarbiausioji įžvalga bei jos faktinė kiltis[22], pateikiama

---

gyvoje kreipinio ir atsako bendrystėje: „Aš girdžiu žodį, kurį sakai Tu. Aš sakau žodį, kurį Tu girdi. Mes susitinkame, kai žinau, kad tas pats aktas, kuris tau yra kalbėjimas, man yra klausymas, ir atvirkščiai" (Ten pat, p. 162).

[20] Vienas iš *dialektinės teologijos* (žr. 132 p. 56 išn.) pradininkų protestantų teologas Emilis Brunneris (1889-1966) graikiškai „objektyvios" tiesos sampratai priešina biblinę „tiesą kaip susitikimą". Žmonių susitikimą jis traktuoja kaip Dievo ir žmogaus susitikimo „analogiją", pabrėždamas, jog būtent tarpžmogiškų santykių sfera yra ta sfera, iš kurios „mes imame sąvokines išraiškos priemones, kuriomis perteikiame tai, kas per tikėjimą žodžiu vyksta tarp žmogaus ir Dievo" (*Wahrheit als Begegnung*, 1938. S. 63).

[21] Prancūzų filosofo ir dramaturgo Gabrielio Marcelio (1889-1973) „Metafizinis dienoraštis" yra unikalus filosofinio gyvenimo dokumentas. Dienoraščio forma fiksuodamas savo patirtį, Marcelis aprašo „dalyvaujančio subjekto" sklaidą tikrovėje. Tai nėra dekartiškas, savyje užsisklendęs ir sau pakankamas ego. „Dalyvaujantis subjektas" yra *homo viator* – žmogus klajūnas, nuolatos esantis kelyje, nuolatos atviras susitikimui su Kitu – su pasaulio daiktų „kitybe", kitu žmogumi, su Dievu kaip „amžinuoju Tu". Šitaip dalyvaudami tikrovėje, imame suvokti, kad „visas dvasios gyvenimas iš esmės yra dialogas" (Marcel G. *Journal Metaphysique*. Paris, 1927. P. 137).

[22] jeweiliges Kommen. Buberis, matyt, turi omenyje Marcelio pasirinktą dienoraščio formą, kuri leidžia išvengti „sisteminio" filosofavimo būdingo bruožo – loginio dėstymo nuoseklumo sureikšminimo ir kartu faktinės įžvalgų raidos bei sklaidos ignoravimo, ir bent artutinai (kiek apskritai leidžia tekstas) perteikti gyvą minties judėjimą.

tokiu būdu, kuris visiškai nesugretinamas su elementaria katalikų mąstytojo Ebnerio patirtimi: kalbos gelmės čia lieka nepaliestos. Tačiau tokie faktai, kaip antai pakartojimas to, kad pamatinis knygos *Aš ir Tu* teiginys, jog pati amžinojo *Tu* esmė neleidžia jam tapti *Tai*, man dar kartą patvirtino dvasinio tapsmo universalumą, apie kurį kalbama šiame baigiamajame žodyje.

„Laisvosios" filosofijos srityje – turiu omenyje filosofiją, kuri, kaip, pavyzdžiui, Descartes'o ar Leibnizo, nebėra egzistenciškai įsišaknijusi tikėjimo tikrovėje, todėl iš esmės atsisako bandymo susieti sąlyginio *Tu* traktavimą su besąlygiško *Tu* traktavimu – šiuo laikotarpiu aptinkame keturis veikalus: Theodoro Litto[23] *Individas ir bendruomenė* (1924², 1926³), Karlo Löwitho[24] *Individas artimo vaidmenyje* (Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928), Eberhardo Grisebacho[25] *Esamybė* (Gegenwart, 1928) ir Karlo Jasperso[26] *Filosofijos* (1932) II ir III dalys.

[23] Vokiečių kultūros filosofas Theodoras Littas (1880-1947) pastebi, jog manasis *Aš* ir kito žmogaus *Aš* yra tam tikrų perspektyvistinių pasaulėvaizdžių centrai. Todėl, anot Litto, *Aš* negali peržengti savojo pasaulio ribų ir yra pasmerktas „vienatvei" (Litt Th. *Individuum und Gemeinschaft*. Berlin, 1924. S. 94). Tik „susitikimas" su kitu kaip su *Tu* sureliatyvina nuosavą *Aš* pasaulėvaizdį ir *Aš* praranda savo privilegijuotą poziciją, nes per kito vaizdinį *Aš* tampa pats sau objektu. Tačiau tik trečio asmens akivaizdoje *Aš* suvokia savo *santykį* su kitu, „buvimą vienas kitam" (ten pat, p. 113).

[24] Plėtodamas Wilhelmo von Humboldto įžvalgą, jog bet koks kalbėjimas yra kalbėjimas su kitu, vokiečių filosofas Karlas Löwithas (1897-1973) kritikuoja Heideggerio „aplinkos-pasaulio" (Umwelt) sampratą, pabrėžia „buvimo-sykiu-pasaulio" (Mitwelt) pirminį pobūdį.

[25] Vokiečių kultūros ir pedagogikos filosofo Eberhardo Grisebacho (1880-1945) svarbiausiame veikale *Esamybė* (Gegenwart) keliama mintis, jog *Aš* yra žodis, išreiškiantis radikaliai egoistinę nuostatą. Egzistuodamas *Aš* stengiasi užvaldyti kitus, o šie tik pasyviai priešinasi kaip „daiktai". Tačiau viskas, ką *Aš* sugeba užvaldyti, tampa praeities dalyku, nes paversdamas šiuos „daiktus" savo vidujybe (er-innernd), *Aš* tuo pačiu paverčia juos prisiminimu (Erinnerung). Anot Grisebacho, tik susitikimas su kitu žmogumi leidžia mums patirti esamybę. Esamybės patirties sąlyga yra paklusimas kitam, kuris

„*Tu* išgyvenimo“ sąvoką Littas laiko pamatine, tačiau jis aiškiai peržengia psichologijos srities ribas, kai, pavyzdžiui, nagrinėdamas pakitusį santykį su pasauliu, „tikrą ‘dialogos’“ išveda „iš dialektinio santykio“.

Löwitho knyga iš tiesų yra fenomenologinė studija[27] – solidi, pirmiausia didžiuosius Wilhelmo von Humboldto[28] kalbos filosofijos atradimus įžvalgiai reinterpretuojanti struktūrinė anali-

---

pasirodo ne kaip lygus man, simetriškas partneris, o kaip už mane viršesnė instancija, priverčianti mane klausytis ir paklusti. Įsiklausydamas ir paklusdamas, *Aš* laukiu *Tu* atėjimo. Todėl kitaip negu *Aš* priklausanti praeitis, *Tu* sfera yra dabarties ir ateities sfera.

[26] Vienas žymiausių XX amžiaus egzistencijos filosofų Karlas Jaspersas (1883-1969) pagrindiniame savo veikale *Filosofija* (Philosophie) pastebi, jog žmogus atranda save kaip esamybę, sąlygotą nuo jo nepriklausančių gamtinių bei kultūrinių faktorių. Tačiau „savimi pačiu" jis tampa tik „transcenduodamas" šį gamtinį ir kultūrinį sąlygotumą, o tai įmanoma tik per „egzistencijos nuskaidrinimą" (Existenzerhellung). Tada žmogaus empirinė esamybė virsta egzistencija – skaidriu sau pačiam ir laisvu buvimu.

[27] Maxo Schelerio „Simpatijos esmė ir formos" (1923), nepaisant šio veikalo reikšmingumo, nėra mums rūpimo pobūdžio knyga, nes joje nėra to mūsų klausimo kėlimui būdingo ontologinio pobūdžio. Tokie teiginiai, kaip, pavyzdžiui, teiginys, jog „*Tu* pasaulis" yra „tokia pat savarankiška esmės sfera" kaip ir išorinis pasaulis, vidujybės sfera ar „dievybės sfera", neįveikia požiūrio ribotumo. (Tačiau čia paminėtini Ludwigo Landgrebe'ės veikalo „Fenomenologija ir metafizika" (1948), kuriame jis interpretuoja Husserlio mintis, atitinkami skyriai, nors ši knyga parašyta žymiai vėliau.) (*Autoriaus past.*)

[Buberio minimos Maxo Schelerio (plg. DP I, 150 išn.) knygos trečiojoje dalyje analizuojamas „svetimo Aš" (fremdes Ich) patyrimas, tačiau Schelerį čia domina svetimo Aš tikrovės pripažinimo prielaidos, o ne „buvimas santykyje", kuris rūpi Buberiui.

Ilgametis fenomenologijos pradininko Edmundo Husserlio asistentas Ludwigas Landgrebe (1902-1992) knygoje *Fenomenologija ir metafizika* (Phänomenologie und Metaphysik) bando parodyti, kad *Tu* priklauso sferai, kuri negali būti redukuota į transcendentalinio *Aš* išgyvenimų srautą, kaip mėgino padaryti Husserlis. Anot Landgrebe'ės, būtent per šią neredukuojamą intersubjektyvumo sferą atsiveria transcendentinio absoliuto tikrovė, t. y. tai, kas pirmiausia ir rūpi metafizikai ir religijai.]

[28] Žr. 82 p. 18 išn.

zė, tačiau ji yra priversta uoliai užremti vartus kaip tik tada, kai šie, rodos, staiga ims ir atsivers.[29]

Griežtas, netgi pernelyg griežtas Grisebacho radikalios kritikos nuoseklumas aukoja kai kuriuos konkrečius *Tu*-santykio turinius vardan reikalavimo pripažinti kito žmogaus *Tu* su jo egzistenciniu kreipiniu ir prieštaravimu[30]. Šiuo atveju lieka nepastebėta, kad realiame susitikime su sau artimu aš, praktikuodamas vien reikalaujamą įsiklausymą į kito kitybę, galiu nepastebėti tos pagalbos, kuri kaip tik yra svarbi – galiu nepastebėti mums abiems rūpimo dalyko atsivėrimo. Realiai leisti, kad kitas aprėžtų mane, yra svarbu, tačiau daug svarbiau gali būti kas kita – kartu su juo atsiduoti mudviejų vienas kito ribojimą panaikinančiam beribiui. „Būti absoliuto užkalbintam, – sako Grisebachas, – yra prisiminimo dogma", – tačiau kaip tai gali įvykti, jei užkalbinama kito akivaizdoje, ir užkalbina būtent kitas? Grisebachas priduria: „Pavienio esmė yra tokia, kad jis gali pretenduoti į besąlygiškumą, tačiau negali pretenduoti turėti tai, kas besąlygiška", tačiau jo besąlygiškas sąžiningumas sukliudo jam pastebėti, kad kaip tik tai, jog į mus *realiai* kreipiamasi (į mane kreipiasi ne „absoliutas", kuris nekalba, bet Dievas, sakantis man pasaulį), kaip tik tai ir sunaikina pretenziją disponuoti absoliutu.

Šiame sąjūdyje reikšmingą vietą užima Jaspersas, kuris savo *Egzistenciniame nuskaidrinime*[31] kalba apie komunikaciją, o *Me-*

---

[29] Tikriausiai Buberis čia turi omenyje tai, jog Löwithas, kad ir įžvelgęs „Tu" reikšmę, vis dėlto nepakankamai radikaliai atsiriboja nuo transcendentalinei filosofijai būdingos monologinės nuostatos. Mat aprašydamas „santykį" (Verhältnis) tarp Aš ir Tu, jis vis dėlto teikia pirmenybę perspektyvai, atsiveriančiai iš Aš pozicijos. Todėl Löwithas atranda *Tu* „buvimo-sykiu-pasaulio" (Mitwelt) horizonte tik kaip vieną iš daugelio „kitų", kuriuos jis skirsto pagal „artimumą" *man*: „Buvimo-sykiu-pasaulis aiškiausiai susijęs su *mano* pasauliu tada, kai jis susitelkia *viename* apibrėžtame Kitame, tam tikrame 'Tu'" (Löwith K. *Individuum in der Rolle des Mitmenschen.* München, 1928. S. 15).

[30] An- und Widerspruch.

tafizikoje[32] – apie šifrų kalbos skaitymą. Šie du momentai yra pavyzdinis užbaigimas raidos tarpsnio, kuriuo „laisvojoje" filosofijoje naująjį atradimą bandoma pasisavinti jį redukuojant. Sakau „redukuojant", nes šiam atradimui būdinga transcendencijos sąsaja su konkretybe traktuojama kaip savivalė, o taip tarsi panaikinamas veržimasis į *Tu* begalybę. Išrauta iš tikėjimo tikrovės dirvos ir išsaugojusi tik filosofuojančio asmens egzistenciškumo pagrindą, ši filosofija tikisi galėsianti nekliudoma įsitvirtinti naujojoje žemėje. Ir savaip jai šitai pavyksta.

Matėme, kad tas *Tu*, kuris eina iš žmogaus pas žmogų, yra tas pats *Tu*, kuris iš dievybės nužengia pas mus ir iš mūsų pakyla į dievybę. Šis visiškoje nebendrystėje esantis bendrumas buvo ir yra svarbiausias dalykas. Anas dvigubame įsakyme įsakytas biblinis Dievo meilės ir artimo meilės sujungimas giminystės ryšiu (Verschwisterung) kreipia mūsų žvilgsnį į baigtinio *Tu* skaidrumą. Tačiau tas pats žvilgsnis kreipiamas ir į begalinio *Tu* malonę, kuria šis *Tu* apsireiškia kur *jis* nori ir kaip *jis* nori. Ir štai

---

[31] Existenzerhellung. Taip vadinasi Jasperso pagrindinio veikalo *Filosofija* („Philosophie") II tomas, kuriame šalia kitų klausimų svarstomas ir „egzistencinės komunikacijos" klausimas. Žmogaus egzistencija yra įmanoma „tik tuo mastu, kuriuo ji susijusi su kita egzistencija ir su transcendencija" (*Philosophie*. Bd. II. Berlin, 1948. S. 4). Šią sąsają Jaspersas vadina „egzistencine komunikacija". Tokia komunikacija nėra vien paprasta dviejų pasaulyje esančių būtybių abipusė sąsaja, kokią aptinkame empirinėje tikrovėje. „Egzistencinis" komunikacijos pobūdis suponuoja atsivėrimą kitam ir sau pačiam, atsivėrimą, kuris neįmanomas be abipusio ryžto atsiverti. Kai tai įvyksta, randasi santykis, kuriame abi santykiaujančios pusės tampa tikroviškos. Todėl „komunikuojantis" Aš-Tu santykis yra pirmapradžio tikrovės patyrimo „vieta".

[32] Metaphysik. Tai Jasperso pagrindinio veikalo *Filosofija* („Philosophie") III tomo pavadinimas. Metafizika Jaspersas vadina galutinės tikrovės, absoliuto pažinimą, kuris tačiau negali įgyti galutinai fiksuoto objektyvaus žinojimo pavidalo. Siekdamas tokio žinojimo, žmogus visuomet patiria nesėkmę ir tik įsisąmoninęs šios nesėkmės neišvengiamybę, žmogus tampa pajėgus kiekvienoje esamybėje įžvelgti „transcendencijos šifrus".

mums sakoma, kad mes neturime teisės dievybei sakyti „Tu“. Žinoma, filosofas turi visišką teisę teigti, kad „filosofinė egzistencija“ yra pajėgi „nesiartinti prie paslėptojo Dievo“. Tačiau jis neturi teisės tokį jo patirčiai svetimą dalyką kaip malda paskelbti „abejotina“.[33]

Iš esmės ne kitaip yra ir su šifrų rašto skaitymo teorija. Kaip buvo pastebėta, „ženklai nuolatos mus ištinka; gyventi reiškia būti tuo, į ką kreipiamasi“, ir dar, kad „tai, kas mane ištinka (widerfährt), yra kreipinys, kuriuo kreipiamasi į mane. Pasaulio vyksmas kaip tai, kas mane iš-tinka; šis vyksmas yra kreipinys į mane“. Kai filosofija mums primena, jog „pasaulis nėra joks tiesioginis apreiškimas, o yra tik kalba, kuri netampa visuotinai galiojančia ir kurią tik kai kada istoriškai išgirsta egzistencija, bet ir tada negali jos galutinai iššifruoti“ ir kai dar taikliau pasako apie transcendenciją: „Lyg iš tolimos prasmės ji ateina į šį pasaulį ir prabyla į egzistenciją kaip svetima galia; ji prisiartina prie egzistencijos, tačiau jai pasirodo viso labo tik šifro pavidalu“, tai kyla įspūdis, kad kalbama apie panašius dalykus. Tačiau nepamirškime prielaidos, kad „kalbant mito kalba, velnio šifrai lygiai taip gerai matyti kaip ir dievybės“. Tada paaiškės, kokie skirtingi dalykai turimi omenyje ten ir čia. Kokia keista toji „transcendencija“, kurios šifrų raštas taip fatališkai painus! Kalbant mito kalba, velnią reikia gerbti, tačiau tikrai nederėtų jam pripažinti tokią galią, kad jis savuoju kodu ne tik galėtų sutrikdyti, bet ir supainioti Dievo kodą. Jei „šifro rašto“ sąvokai norime suteikti vienareikšmiškumo, tai turime pripažinti, kad egzistuoja tam tikra šifruojanti instancija, kuri nori, kad raštą, kurį

[33] Tiesa, 1948 metais išleistoje knygoje *Filosofinis tikėjimas* (Philosophischer Glaube) Jaspersas kalba apie maldą daug palankiau ir bando suartinti abi sritis; vis dėlto aukščiausia maldos forma laikydamas „spekuliatyvų įsitikrinimą”, „kai ši tampa tikrąja kontempliacija”, jis išleidžia iš akių vitališkiausią perskyrą (*Autoriaus past.*).

ji mano gyvenimui paskyrė, aš iššifruočiau teisingai, todėl ji pasirūpina, kad šitai būtų įmanoma, nors ir nelengva, padaryti. Beje, Jaspersas pabrėžia, kad „tikroji transcendencijos sąmonė“ vengia Dievą „mąstyti tiesiog kaip asmenį“. Žinoma, daugelis tikinčiųjų su tuo galėtų sutikti, jei tik bus pakankamai pabrėžiamas žodis „tiesiog“. Jam, šiam tikinčiajam, Dievas nėra tiesiog asmuo. Dievas jam tampa asmeniu tik tada, kai iš begalybės Dievo atributų šis vienas, tarp kitų atributų įrašytas *asmeniškumo* atributas, jam, tikinčiajam, atgręžiamas tada, kai Dievas turi su juo reikalą. Tačiau, nepaisant ano „tiesiog“, Jaspersas jokiu būdu nenori būti *šitaip* suprastas. Jis tęsia: „Paliestas impulso, kuris Dievą man paverčia *Tu*, aš tuojau pat pasitraukiu, nes pajuntu, kad prisiliečiau prie transcendencijos“. Bet tada Dievas gali būti viskas, tik ne asmuo, o asmuo jis negali būti kaip tik todėl, kad *per definitionem* asmeniškumas yra „buvimo pačiu savimi būdas“, „kurio esmė yra ta, kad jis negali būti vienas“. Tarsi tokio apibrėžimo reikšmingumas turėtų būti išsaugotas ir absoliutaus asmens paradokse, mat absoliutas, tiek, kiek jį apskritai dar galima mąstyti, gali būti aprėptas mintimi tik kaip *complexio oppositorum*[34]! Ir net jei šis apibrėžimas išsaugotų savo reikšmingumą: „Dievybei, – priekaištauja Jaspersas, – reikėtų mūsų, žmonių, kaip komunikacijos partnerių“ – tačiau man atrodo, kad tarp tikėjimo doktrinų transcendencijos doktrina nėra negerbtina: ji pripažįsta, kad Dievas sukūrė sau žmones kaip komunikacijos partnerius. Tačiau galop konstatuojama, esą „komunikacija su dievybe“ turi „tendenciją slopinti komunikaciją tarp žmonių“, nes „komunikacija tarp Paties ir Paties kaip tikroje dabartyje vykstanti tikrovė, kurioje gali prabilti transcendencija“, bus „pažeista, jei transcendencija tiesiog kaip *Tu* per daug arti priartės ir tuo pačiu bus pažeminta“. Įsidėmėkite:

---

[34] lot. priešybių sąsaja.

maldininkas, kuris nuolankiai išdrįsta asmeniškai-tiesiogiai kreiptis į antbūtybę kaip į esamą jo dabartyje, kaip tik tuo ją pažemina ir kaip tik tuo susilpnina savo gebėjimą komunikuoti su žmonėmis. Apmąstant tariamai tą pačią idėją, atsiveria visiška mūsų požiūrio priešybė.

Po šios filosofinės išvados, kuri dar nebuvo pabaiga, praėjo dar du dešimtmečiai, per kuriuos buvo nuveikta nemažai reikšmingų darbų – pirmiausia pritaikant naująjį požiūrį tokiose dvasios srityse kaip visuomenės mokslas, pedagogika, psichologija, psichoterapija, medicina, – kurių čia negalime plačiau aptarti. Tik vieno iš šių veikalų, nepaprastai svarbaus veikalo, negaliu palikti neaptarto, nes manau, kad viena šio veikalo vieta reikalinga asmeniškai dalykiško išaiškinimo. Tai Karlo Bartho[35] *Bažnyčios dogmatikos* antroji dalis *Kūrimo doktrina* (1948).

Aptardamas „pamatinę žmogiškumo formą", Barthas, nepaisant visos jo teologinio mąstymo pilnatvės bei savitumo, vis dėlto remiasi specifiniu paveldu dvasinio sąjūdžio, kurį aštuonioliktame ir devynioliktame šimtmečiuose pradėjo vienas nebažnytiškai tikintis idealistas ir vienas netikintis sensualistas, o dvidešimtame amžiuje, kai kuriems tikintiems žydams įnešus nemenką indėlį, jis įgijo daugmaž pusėtiną išraišką. Ne, Barthas jos neįjungė į reformacinį protestantizmą (kaip kadaise kone

[35] Buberis čia turi omenyje iškiliausio *dialektinės teologijos* (žr. 132 p. 56 išn.) atstovo evangelikų reformatų teologo Karlo Bartho (1896-1968) monumentalaus veikalo *Bažnyčios dogmatika* (Die Kirchliche Dogmatik) III tomo II dalį. Šioje knygoje Barthas pabrėžia ontologinį *Tu* pirmumą prieš *Aš*: „Aš esu todėl, kad esi Tu" (*Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. III, Teil 2. Zürich, 1948. S. 292). Plėtodamas šią mintį, Barthas pastebi, jog mūsų abiejų buvimas yra „buvimas susitikime", kuris tačiau yra ne tiek Dievo ir žmogaus susitikimo „atitikmuo" (Entsprechung), kiek greičiau paties dieviškojo buvimo trinitariškumo „simbolis" (Gleichnis). Mat, anot Bartho, savyje Dievas jau yra ir Aš, ir Tu, ir Aš-Tu santykis. Sykiu Barthas pabrėžia, jog šitai mes pažįstame tik per Jėzų, kuris yra žmogiškojo „buvimo susitikime" provaizdis (ten pat, p. 242).

naiviu judesiu padarė Gogartenas): net tokioje sudėtingoje srityje kaip teologija taikydamas savo skelbiamą „širdies laisvę“, jis bando atsižvelgti į dvasią, kuri sklando už krikščionybės ribų. Viena vertus, jis perima (žinoma, mąstydamas visiškai savarankiškai) mūsų įžvalgas į pamatinę *Tai* ir *Tu* perskyrą ir į tikrąjį *Aš* buvimą susitikime; tačiau, antra vertus, jis negali susitaikyti su tuo, kad tokia žmogiškumo samprata išaugo ne kristologinėje dirvoje (Jėzus Kristus „kaip žmogus kitiems žmonėms (Mitmenschen) ir drauge kaip Dievo atvaizdas“), o kitur. Tiesa, jis konstatuoja, kad „teologinė antropologija, eidama savo keliu ir eidama iki galo, prieina prie išvadų, kurios labai panašios į tas, kuriomis humaniškumas aptinkamas einant visai iš kitos pusės (pavyzdžiui, pagonio Konfucijaus, ateisto L. Feuerbacho, žydo M. Buberio pusės)“, ir visiškai pagrįstai klausia: „Ar tad turėtume susilaikyti nuo šių teiginių?“, maža to – jis nori „visiškai ramiai pasidžiaugti, kad mūsų bendrame tyrinėjime ir dėstyme mes tam tikru mastu sutariame su pačiais išmintingiausiais tarp šio pasaulio išminčių“; tačiau jis – tiesa, „primygtinai nereikalaudamas“ – išreiškia abejonę, „ar jie (tie „išminčiai“) savo ruožtu eis paskui mus iki galutinių ir lemiamų šios koncepcijos išvadų, o jei eis, tai kaip toli“. Pirmiausia norėčiau išsakyti šiokią tokią abejonę dėl šio pasakymo: argi negali būti, kad minėtieji didesni ar mažesni išminčiai „neis paskui“ aną teologą („mus“), tačiau jie taip darys tik todėl, kad jų pačių paieškos juos jau atvedė prie panašių, nors nebūtinai tų pačių „išvadų“? Barthui čia rūpi „širdies laisvė tarp žmogaus ir žmogaus, kaip humaniškumo sąvokos šaknis ir viršūnė“, – būtent ją, jo nuomone, minėtieji nekrikščionys (būtent dėl jų nekrikščioniškumo) pražiūri. Jam rūpi tai, kad žmogus yra žmogus tada, kai jis *noriai* (gerne) yra žmogiškas: „noriai ta prasme, kad ‘nenoriai’ apskritai neimama domėn“. Kur šį „noriai“ galima rasti ir kur jo rasti neįmanoma? „Neatrodo, – sako Barthas, – kad šitai aptiksime pas Konfucijų, Feuerbachą ar Buberį.“ Nenorėčiau šioje vietoje ginti nei kilnios,

tačiau man svetimokos Konfucijaus doktrinos, nei veikiau antropologiškai-postulatyvios, o ne pirmapradiškai-žmogiškos Feuerbacho filosofijos. Tačiau kai dėl manęs paties, tai negaliu nutylėti nepasiaiškinęs. Žinoma, būtų klaidinga iš išorės ateinančias abejones bandyti atremti nuosavais įsitikrinimais. Tačiau šiuo atveju nebūtina kalbėti nei apie mano paties asmeninį minčių pasaulį kaip tokį, nei apie Bartho minčių pasaulį kaip tokį; greičiau čia turime reikalą su bartiškosios protestantų tikėjimo pasaulio ir manosios chasidų tikėjimo pasaulio sampratų priešstata. O chasidų pasaulyje – tikėjimo pasaulyje, kuriame doktrina galiausiai yra tik gyvenamo gyvenimo komentaras – tas širdies laisvės „noriai“ yra ne išvada, o giliausia prielaida, pagrindų pagrindas. Tik paklausykime, kaip jie sako: „Protas be širdies yra niekas. Pamaldumas yra apsimestinis“. Juk „tikroji Dievo meilė prasideda nuo žmogaus meilės“. Bet aš norėčiau, aš galėčiau čia, Jeruzalėje, parodyti Karlui Barthui, kaip širdies laisvę artimui (zum Mitmenschen) chasidai... šoka.

***

Šiame rinkinyje pateikiami keturi veikalai: *Aš ir Tu* (1923), *Dialogas* (pirmasis leidimas – 1930, knyga – 1932), *Klausimas pavieniui* (1936) ir kaip priedas – trumpa 1953 metais parašyta studija *Tarpžmogiškumo pradai*. Be šiame tome spausdinamų veikalų, rūpimos temos sričiai dar priklauso: *Kalba apie auklėjimo principą* (1925, dabar rinkinyje *Kalbos apie auklėjimą*, 1953), kur pagrindinė įžvalga susiejama su pedagogikos klausimais, *Žmogaus problema* (hebrajiškai – 1942, vokiškai – knygoje *Dialoginis gyvenimas*, 1947, atskiras leidimas – 1948) – antropologinio pagrindimo įvadas dvasios istorijos požiūriu; *Pirmapradė distancija ir santykis* (1951) – pirmoji to pagrindimo dalis, ir *Dievo užtemimas: samprotavimai apie religijos ir filosofijos santykį* (1953).

Buber, Martin

Bu-07 Dialogo principas / Martin Buber; [vertė ir įvadą parašė Tomas Sodeika]. - Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998 - . - (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392-1673)

ISBN 9986-04-087-6

[D.] 2: Dialogas. Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai. - 2001. - 216 p. - ISBN 9986-04-157-0

Knygą sudaro trys garsaus XX a. žydų filosofo Martino Mordechajaus Buberio (1878-1965) veikalai: „Dialogas", „Klausimas pavieniui" ir „Tarpžmogiškumo pradai", kuriuose toliau plėtojama knygoje „Aš ir Tu" išsakyta pamatinė dialogo filosofijos įžvalga – tai, kad autentiško žmogiško egzistavimo sąlyga yra žmogaus buvimas dialogo situacijoje.

UDK 11+122

Martin Buber

Dialogo principas II

DIALOGAS. KLAUSIMAS PAVIENIUI.
TARPŽMOGIŠKUMO PRADAI

Redaktorė Giedrė Sodeikienė
Viršelio dailininkas Ramūnas Krupauskas

2001 07 09. Tiražas 3000 egz. Užsakymas 460.
Leidykla „Katalikų pasaulis", Dominikonų g. 6, 2001 Vilnius
Spausdino Adomo Jakšto spaustuvė, Girelės g. 22, 4230 Kaišiadorys

Šios knygos autoriaus, vieno iš iškiliausių XX amžiaus mąstytojų, Martino Buberio (1878-1965) plėtojama „dialogo filosofija“ yra bandymas įveikti Vakarų filosofijoje vyraujantį užsisklendimą abstraktaus, nuo gyvos gyvenimo tikrovės atsiejančio, „monologinio“ mąstymo terpėje. Dialogas, apie kurį ir kuriuo kalba Buberis, pirmiausia yra atsivėrimas gyvai tikrovės konkretybei - pasauliui, žmogui, Dievui. Tai *egzistencinis* įsiklausymas į „dialoginio žodžio sakramentą“, kai svarbus tampa ne tiek sakomo žodžio turinys, kiek pats kalbėjimo vyksmas.

Kiekvienas iš mūsų nešioja šarvus, kurių paskirtis - saugoti mus nuo ženklų. Ženklai nuolatos mus ištinka; gyventi reiškia būti tuo, į kurį kreipiamasi. Mes turime tik priimti, tik išgirsti tą kreipinį. Tačiau rizika mums atrodo pernelyg didelė, atrodo, kad toks begarsis griausmas gresia mus sunaikinti, ir mes iš kartos į kartą vis tobuliname tą apsaugos mechanizmą. Visas mūsų mokslas bando mus įtikinti: „Nusiramink, viskas vyksta taip, kaip turi vykti, niekas į tave nesitaiko, niekam tu nerūpi, tai tik „pasaulis“, gali išgyventi jį kaip nori, o kad ir ką tu savyje iš jo darysi, viską darai tik tu pats, iš tavęs nieko nereikalaujama, į tave nesikreipiama, viskas ramu“.

Kiekvienas iš mūsų nešioja šarvus, prie kurių priprantame ir ilgainiui net nebepastebime. Tik trumpi akimirksniai juos pralaužia ir pažadina mūsų sielos jautrumą. Ir kai tai atsitinka ir mes suklūstame, klausdami savęs: „Kas gi čia ypatinga įvyko? Argi tai ne tas pat, kas man nutinka kasdien?“, tada galime sau atsakyti: „Žinoma, nieko ypatingo, viskas taip pat, kaip ir kasdien, tik tiek, kad šioje kasdienybėje mūsų nebūna“.

Martinas Buberis

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiant Atviros Lietuvos fondui.
Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su dvidešimto amžiaus humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais.
Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.



ISSN 1392-1673
ISBN 9986-04-157-0
Rekomenduojama kaina 11.90 Lt